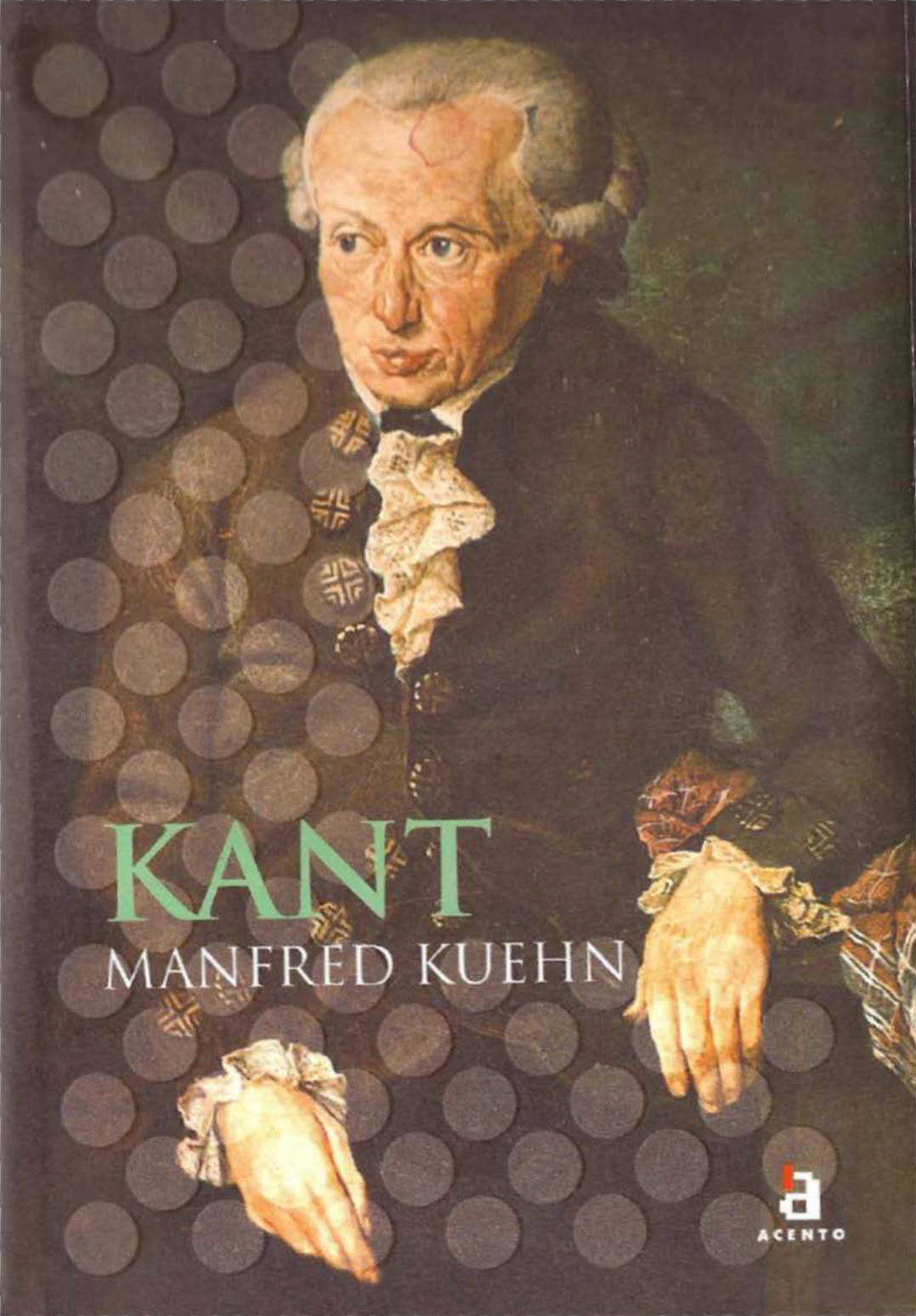
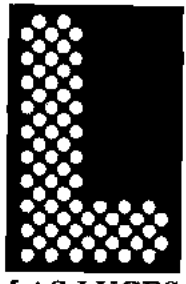

KANT
MANFRED KUEHN
ACENTO



LAS LUCES

Manfred Kuehn

KANT

Colección LAS LUCES

Peter Brown, *AGUSTÍN*

Terry Pinkard, *HEGEL*

A. G. Dickens y Whitney R. D. Jones, *ERASMO*

César Vidal, *LINCOLN* (Premio «Las Luces» 2002)

Max Caspar, *KEPLER*

Manfred Kuehn, *KANT*

Carlo Vecce, *LEONARDO*

Manfred Kuehn

KANT

Una biografía

Traducción de Carmen García-Trevijano Forte

ACENTO

Diseño: Alfonso Ruano, Pablo Núñez, Julio J. Sánchez

Título original: *Kant. A Biography*

Publicado originalmente en inglés por Cambridge University Press

© Cambridge University Press, 2001
© Acento Editorial, 2003
Impresores, 15
Urbanización Prado del Espino
28660 Boadilla del Monte (Madrid)

Comercializa: CESMA, SA - Aguacate, 43 - 28044 Madrid

ISBN: 84-483-0773-9
Depósito legal: M-33852-2003
Preimpresión: Grafilia, SL
Impreso en España / *Printed in Spain*
Imprenta SM - Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

A Margret

ÍNDICE

Agradecimientos 9
Relación de personajes 13
Cronología de la vida y obras de Kant 17
Prólogo 27
1. Infancia y primera juventud (1724-1740) 57
2. Estudiante y profesor privado (1740-1755) 106
3. El elegante *Magister* (1755-1764) 157
4. Una palingenesia y sus consecuencias (1764-1769) 215
5. Años de silencio (1770-1780) 274
6. Crítica "demoledora" de la metafísica (1780-1784) 339
7. Fundador de una metafísica de las costumbres (1784-1787) ... 390
8. Problemas con la religión y la política (1788-1795) 458
9. El anciano Kant (1796-1804) 533
Notas 581
Obras citadas 677
Índice onomástico 697

AGRADECIMIENTOS

La fundación en 1986 de la Sociedad Norteamericana de Kant fue un acontecimiento significativo no solo para los estudios kantianos en los Estados Unidos, sino también para mí personalmente. He tenido la suerte de trabajar como bibliógrafo de la Sociedad desde sus comienzos, y me ha complacido mucho observar de qué modo los estudios académicos sobre Kant se han ido convirtiendo desde entonces en una empresa más y más cooperativa. Yo mismo he podido beneficiarme sin duda de la ayuda de muchos amigos y colegas a los que nunca habría conocido sin la existencia de esta institución. Me resulta imposible expresar aquí mi agradecimiento a todos los que han ejercido alguna influencia sobre mi trabajo a lo largo de los años, pero no puedo dejar de dar mis más efusivas gracias a Lewis White Beck, el padre fundador de la Sociedad. Al igual que muchos otros, mi deuda con él es inmensa. De haber podido contar con sus consejos, este libro habría mejorado notablemente, pero desgraciadamente no pudo ser así.

No obstante, he tenido la suerte de disponer de la ayuda y consejos de muchos otros. Ante todo tengo que estar eternamente agradecido a Terry Moore, que empezó por convencerme de la necesidad de una nueva biografía de Kant, para insistir a continuación en que debía ser yo el que la escribiese. Sin él, este libro se habría quedado en un mero sueño y jamás habría sido escrito. Durante su elaboración he contraído también muchas otras deudas. Para empezar, con mis amigos de Marburgo, quienes me han prestado una enorme y eficaz ayuda

no solo en la fase de investigación, sino también en la de la preparación del primer borrador. El estímulo, la ayuda y la amistad de Heiner Klemme han sido decisivos desde el principio al fin; jamás podré agradecérselo bastante. El experto juicio de Werner Stark mejoró enormemente la obra y me liberó de una serie de errores. Werner Euler compartió generosamente conmigo algunas de sus obras aún no publicadas. Reinhard Brandt, que desde el principio me indicó correctamente que una biografía de Kant solo podía ser escrita en Marburgo, me ha sido también de gran ayuda en una variedad de ocasiones. Sus comentarios sobre la penúltima versión del libro fueron especialmente importantes.

Igualmente estoy en deuda con el equipo de la Biblioteca de la Universidad, con la Biblioteca del Instituto de Filosofía de la Philipps-Universität de Marburgo y con el Instituto Herder de Marburgo. Pasé allí muchas horas inolvidables durante los veranos de 1995 y 1997, aparte de unos cuantos días en 1996 y 1998. Parte del trabajo preparatorio fue realizado con ayuda de una beca del *National Endowment for the Humanities* en el verano de 1988 y de un puesto de investigador en el *Center for Humanistic Studies* en la Universidad de Purdue en el otoño de 1990. La beca originalmente estaba asignada a un estudio del desarrollo filosófico de Kant, y parte de aquel trabajo ha sido incorporado al presente libro. El primer borrador de este fue redactado en su mayor parte durante una nueva estancia como investigador en el *Center for Humanistic Studies* en el otoño de 1995. Igualmente, debo expresar mi agradecimiento a Rod Bertolet, el catedrático del Departamento de Filosofía en la Universidad de Purdue, por los diversos contactos que hicieron posible mi regreso a Marburgo en 1997.

Algunos de mis otros colegas en Purdue, como Cal Schrag, William McBride y Jacqueline Mariña se prestaron gustosamente a comentar un borrador inicial de los tres primeros capítulos, y las observaciones y sugerencias de Mary Norton y Rolf George mejoraron significativamente la versión de esos capítulos. Martin Curd leyó diversos pasajes, y en todos ellos dejó su marca (algunas de ellas han sido indicadas en el texto).

Karl Ameriks, Michael Gill, Steve Naragon, Konstantin Pollok y Frederick Rauscher han leído el manuscrito entero y su-

gerido muchas modificaciones útiles, por las que les estoy sumamente agradecido. Karl Ameriks y Michael Gill, sobre todo, pusieron un interés tan activo en el proyecto que su influencia se encuentra por todas partes. Me gustaría que el producto final pudiera expresar más adecuadamente lo que he aprendido de ellos.

Y finalmente, quisiera agradecer a Margret Kuehn su constante apoyo durante la redacción de este libro y de mis otros quijotescos trabajos.

RELACIÓN DE PERSONAJES

Borowski, Ludwig Ernst (1740-1832), uno de los primeros alumnos de Kant, conservó su amistad con él durante toda su vida. Durante sus últimos años, Borowski ocupó un alto puesto en la Iglesia luterana de Prusia. Fue un invitado habitual a la mesa de Kant durante los últimos años de la vida de este. Escribió una de las tres biografías "oficiales" de Kant, pero no asistió a su funeral.

Baczko, Adolph Franz Joseph von (1756-1823), alumno de Kant durante los años setenta (y amigo de Kraus). Aunque perdió la vista, fue un historiador cualificado. Le fue denegado un profesorado en Königsberg por su condición de católico.

Beck, Jacob Sigismund (1761-1840), uno de los más famosos discípulos iniciales de Kant. Estudió en Königsberg, donde recibió tanto la influencia de Kant como la de Kraus. Entre 1793 y 1796 publicó un volumen de explicaciones de la filosofía crítica kantiana. En sus comienzos fue un seguidor ortodoxo de Kant; pero en su último libro, *La única perspectiva posible desde la cual debe ser juzgada la filosofía crítica*, Beck siguió su propio camino, con gran disgusto por parte de Kant.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), famoso filósofo idealista. Residió durante algún tiempo en Königsberg, donde escribió la *Crítica de toda revelación* (1792). Kant utilizó su influencia para conseguir que el libro fuese publicado. Esta obra, que apareció al principio como anónima, fue atribuida inicialmente al propio Kant. Cuando Kant reveló la identidad de su autor, Fichte se tornó famoso de la noche a la mañana. Más tarde, Fichte quiso ir "más allá" de Kant. Criticó duramente la filosofía kantiana despertando con ello las iras de Kant.

Funk, Johann Daniel (1721-1764), profesor de derecho muy popular en Königsberg y amigo íntimo del joven Kant. Llevó una vida disipada y ejerció una influencia decisiva sobre Hippel.

Goeschen, Johann Julius (1736-1798), llegó a Königsberg en 1760, donde pronto entabló amistad con Kant y el matrimonio Jacobi. Fue funcionario y luego director de la Casa de la Moneda en Königsberg. Él y María Carlota Jacobi fueron amantes y se casaron después de que ella hubiese conseguido el divorcio de su primer marido. Después de este matrimonio, Kant continuó tratando a Goeschen, pero no volvió a pisar la casa de la nueva pareja.

Green, Joseph (1727-1786), comerciante inglés residente en Königsberg y el amigo más íntimo de Kant. Se dice que Hippel utilizó a Green como modelo en su comedia *El hombre del reloj*, un personaje que vivía de acuerdo con máximas inviolables y estrictamente regulado por el reloj. Escritores posteriores transfirieron a Kant estas características.

Hamann, Johann Georg (1730-1788), uno de los amigos más cercanos a Kant (y a Green). Nacido y educado en Königsberg, Hamann era conocido también como el Mago del Norte. Fue uno de los pensadores cristianos más importantes durante la segunda mitad del siglo XVIII. Defensor de una teoría irracionalista de la fe, se opuso a la filosofía ilustrada entonces prevalente. Fue el mentor del movimiento literario del *Sturm und Drang*. Herder popularizó estas ideas después de haber abandonado Königsberg en 1764.

Herder, Johann Gottfried (1744-1803), uno de los alumnos de Kant durante los primeros años sesenta. Influido tanto por Hamann como por Kant, llegó a ser uno de los escritores más importantes del movimiento *Sturm und Drang* y ejerció una enorme influencia sobre los pensadores prerrománticos alemanes. Cuando Kant recensionó sus *Ideas* de manera anónima y muy crítica, Herder se volvió contra su antiguo profesor.

Herz, Markus (1747-1803), uno de los principales alumnos de Kant, hizo la réplica a la defensa de la Disertación Inaugural de este y fue un importante corresponsal de Kant cuando se trasladó a Berlín en 1770. Herz se doctoró en medicina en Berlín, donde impartió lecciones y conferencias sobre la filosofía kantiana que inclinaron hacia la causa de Kant a importantes personalidades del Gobierno.

Hippel, Theodor Gottlieb (von) (1741-1796), amigo de Hamann y de Kant que llegó a ser alcalde de Königsberg. Escribió muchas comedias y novelas humorísticas. Al igual que Kant y Schulz, fue al *Collegium Fridericianum* y estudió en la universidad durante los primeros años de Kant como docente en ella. Hippel y Kant fueron siempre buenos amigos, pero supieron guardar constantemente entre sí una "cortés" distancia.

Jachmann, Reinhold Bernhard (1767-1843), estrechamente asociado con Kant entre 1783 y 1794. Como amanuense o ayudante académico suyo, Jachmann conoció bien a Kant durante los años en que este publicó sus obras más famosos. Jachmann y su hermano mayor (Johann Benjamin, 1765-1832) estaban íntimamente asociados con Joseph Green y Robert Motherby. Johann Benjamin, también amanuense de Kant, practicó la medicina en Königsberg después de haber estudiado en Edimburgo. Reinhold Bernhard Jachmann fue uno de los tres biógrafos "oficiales" de Kant.

Jacobi, Johann Conrad (1718-1774), banquero de Königsberg y amigo de Hamann y Kant. Fue el marido de María Carlota hasta su divorcio en 1768. Uno de los amigos más íntimos de Kant, se encargó de algunos de los asuntos económicos privados de este, como el de los pagos regulares a los parientes pobres de Kant.

Jacobi, María Carlota (1739-1795), llamada "la Princesa", que se divorció de Johann Conrad Jacobi para casarse con Johann Julius Goeschen. Kant, que era amigo tanto de Johann Conrad Jacobi como de Johann Julius Goeschen, no pisó nunca la casa de los Goeschen tras el escándalo provocado por los sucesos que condujeron a aquel divorcio.

Kanter, Johann Jakob (1738-1786), librero y editor cercano a Kant, Hamann y Hippel. Kant vivió durante algún tiempo en el edificio en el que se encontraba su librería. Kanter fue el editor de muchas obras de Kant.

Keyserlingk, Caroline Charlotte Amalie, condesa de (1729-1791), el "ideal" de mujer para Kant y esposa del conde Heinrich Christian Keyserlingk. Kant fue un amigo muy querido de la familia, que gozaba de una permanente invitación a su mesa, donde casi siempre ocupaba el lugar de honor junto a la condesa.

Keyserlingk, Heinrich Christian, conde de (1727-1787), marido de Caroline Charlotte Amalie. Kant y el conde compartieron al parecer muchas opiniones políticas.

Kraus, Christian Jacob (1753-1807), tal vez el estudiante más inteligente de Kant durante los años setenta. Kraus se convirtió en colega suyo en 1780 como profesor de filosofía moral. Hoy es conocido como uno de los que introdujeron las ideas de Adam Smith en Alemania. Aun cuando Kraus y Kant fueron muy buenos amigos, hasta el punto de compartir alguna vez la misma casa, se produjo entre ellos una especie de ruptura poco antes de que fuera publicada la tercera *Crítica*. En algún sentido, Kraus se sentía más cerca de Hamann que de Kant.

Lambert, Johann Heinrich (1728-1777), matemático y filósofo. La correspondencia filosófica de Lambert con Kant fue una importante fuente de inspiración para este último.

Lampe, Martin (1734-1806), sirviente de Kant durante casi toda su vida. Soldado retirado, la inteligencia de Lampe era más bien limitada y Kant tuvo problemas constantes con él. En los últimos años de su vida, Kant tuvo que despedirlo porque bebía tanto que no atendía a sus deberes como sirviente.

Mendelssohn, Moses (1729-1786), famoso filósofo judío y amigo literario y defensor de Kant. Mendelssohn y Herz se hicieron amigos en Berlín a partir de 1770. Kant lo tenía en gran estima, y su correspondencia fue muy importante para él.

Motherby, Robert (1736-1801), comerciante inglés, socio de Green y buen amigo de Kant. Kant ejerció una gran influencia en la educación de los hijos de este e invirtió la mayor parte de su dinero en la empresa de Green y Motherby.

Reinhold, Karl Leonhard (1758-1823), uno de los primeros divulgadores de la filosofía kantiana. Aunque nunca conoció personalmente a Kant, contribuyó enormemente a la popularización de su nombre. Tras ser nombrado profesor en Jena, abandonó la estricta filosofía kantiana en favor de su propia filosofía de la representación. Más tarde, como seguidor de Fichte se hizo crítico de Kant, pero este conservó siempre un sentimiento de gratitud hacia Reinhold.

Scheffner, Johann Georg (1736-1820), amigo de Hippel, de Hamann y de Kant. En 1761 publicó unos poemas atrevidos *à la Grecourt*. Fue secretario en el Ministerio de la Guerra en Königsberg en 1765 y 1766, pero se retiró al siguiente año.

Schulz, Johann (1739-1805), amigo de Kant que estudió en la Universidad de Königsberg durante los primeros años de Kant como docente. Fue el autor de la recensión de la Disertación Inaugural de Kant y, durante los años setenta, fue el capellán de corte de Königsberg y profesor de matemáticas. Tras convertirse en el primer defensor de la filosofía crítica de Kant, fue nombrado profesor de pleno derecho.

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph (1775-1831), estudió teología en la Universidad de Königsberg entre 1772 y 1780. Siguió cursos con Kant y fue su amanuense. En 1786 se hizo diácono en Königsberg y tomó a su cargo los cuidados de Kant durante sus últimos años. Fue el ejecutor de su última voluntad y el tercero de los tres biógrafos "oficiales" de Kant.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y OBRAS DE KANT

1724 22 de abril: nace Immanuel Kant.

1732 Otoño: Kant ingresa en el *Collegium Fridericianum*.

1735 Nacimiento de su hermano Johann Heinrich (muerto en 1800).

1736 Muerte de su madre (nacida en 1697).

1740 24 de septiembre: inscripción en la Universidad de Königsberg. Muerte de Federico Guillermo I; Federico II (el Grande) coronado rey de Prusia.

1746 Muerte de su padre (nacido en 1682).

1748-
1754 Tutor privado en Judtschen, Arnsdorf y Rautenburg.

1749 Primer libro, "Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas" *(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte)*.

1751 Muere Knutzen.

1754 Muere Wolff.
Dos ensayos: "Si la Tierra ha cambiado en sus revoluciones" *(Ob die Erde in ihrer Umdrehung... einige Veränderung erlitten habe)* y "Sobre la cuestión de si la Tierra envejece desde un punto de vista físico" *(Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen)*.

1755 "Historia general de la naturaleza y teoría del cielo" *(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)*.
12 de junio: promoción a *Magister* con la tesis "Sobre el fuego" *(De igne)*.

27 de septiembre: obtención del permiso para enseñar en la universidad con la tesis: "Una nueva exposición de los primeros principios de la metafísica" *(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio).*

1756 Enero a abril: tres ensayos sobre el terremoto de Lisboa.
8 de abril: petición fracasada del puesto de Knutzen.
10 de abril: discusión sobre su "Monadología física" *(Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. continet monadologiam physicam).*
25 de abril: "Nuevas observaciones sobre la explicación de la teoría de los vientos" *(Neue Ammerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde)* (anuncio de sus lecciones para el semestre de verano).

1757 Pascua (anuncio de sus clases): "Programa y anuncio de un curso sobre Geografía física, con un Apéndice relativo a la cuestión de si los vientos de nuestro entorno son tan húmedos porque provienen de un gran océano" *(Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst Anhang...).*

1758 22 de enero: ocupación de Königsberg por los rusos.
Semestre de verano (anuncio de sus clases): "Una nueva doctrina del movimiento y el reposo" *(Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe).*
Diciembre: solicitud fracasada del puesto de Kypke.

1759 Otoño (anuncio de sus clases): "Ensayo sobre algunas opiniones acerca del optimismo" *(Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus).*

1760 "Pensamientos con ocasión de la prematura muerte del señor Johann Friedrich von Funk" *(Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk).*

1762 Julio: final de la ocupación rusa de Königsberg.
"La falsa sutileza de los cuatro figuras silogísticas" *(Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen).*
Herder alumno de Kant (hasta 1764).
Rousseau, *Emilio* y *El contrato social.*

1763 "El único argumento posible en apoyo de una demostración de la existencia de Dios" *(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes).*
"Intento de introducir en filosofía el concepto de magnitudes

negativas" *(Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen).*

1764 Rechazo de un profesorado de poesía.
"Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime" *(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen).*
"Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza" *(Versuch über die Krankheiten des Kopfes)* en el *Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen.*
Recensión en el mismo periódico del ensayo de Silberschlag, *Teoría de la bola de fuego aparecida el 23 de julio de 1762.*
Ensayo de opción a Premio convocado por la Academia de Berlín: "Investigación sobre la distinción entre los principios de la Teología natural y los de la Moralidad" *(Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral).*
Lambert, *Nuevo Órgano.*

1765 Otoño (anuncio del curso): "Anuncio de la organización de sus clases en el semestre de invierno de 1765/66" *(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765/66).*
Comienzo de la correspondencia con Lambert.
Solicitud del puesto de ayudante de biblioteca en la *Schloßbibliothek.*
Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*

1766 "Los sueños de un visionario" *(Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik).*
Comienzo de la correspondencia con Mendelssohn.
(Abril de 1766 a mayo de 1772): ayudante de biblioteca en la *Schloßbibliothek.*
Fedón de Mendelssohn.

1768 "El primer fundamento de la diferenciación de direcciones en el espacio" *(Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume).*

1769 Octubre: oferta de Erlangen.
Diciembre: rechazo de la oferta de Erlangen.

1770 Enero: oferta de Jena.
Marzo: solicitud de un puesto de profesor en la Universidad de Königsberg.
31 de marzo: nombramiento de profesor de lógica y metafísica.

Disertación inaugural, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, defendida el 21 de agosto.

1770-
1781 "Años de silencio"; origen de la "Crítica de la razón pura" *(Kritik der reinen Vernunft)*.

1771-
1788 Karl Abraham von Zedlitz ministro de Educación en Prusia.

1771 Recensión de Moscati, *De la esencial diferencia de estructura de los cuerpos de los hombres y los animales.*
Arquitectónica de Lambert.

1775 Pascua (anuncio de sus clases): "De las diferentes razas de los hombres" *(Von den verschiedenen Rassen des Menschen)*.
Muerte de Crusius.

1776 Un ensayo sobre el *Dessau Philanthropinum (Königsbergische Zeitung)*.
Muerte de Hume.
Semestre de verano: Kant decano de la Facultad de Filosofía.
Declaración de Independencia de EE. UU. y Declaración de Derechos Humanos.

1777 Otro ensayo sobre el *Dessau Philanthropinum*.
Tetens, *Ensayos*.
Muerte de Lambert.

1778 Rechazo de una oferta de profesorado en Halle.
Muerte de Voltaire y de Rousseau.
Lessing, *Sobre la educación del género humano*.

1779-
1780 Semestre de invierno: Kant ejerce de decano.

1780- Miembro permanente del Senado de la universidad (hasta 1804).

1781 Mayo: "Crítica de la razón pura" *(Kritik der reinen Vernunft)*.

1782 Anuncio de la publicación de la *Correspondencia* de Lambert.
"Información para médicos" *(Nachrichten an Ärzte)*.

1782-
1783 Semestre de invierno: Kant ejerce de decano.

1783 "Prolegómenos" *(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)*.

Recensión de la obra de Schulze *Ensayo de guía de una doctrina moral para todos los hombres con independencia de las diferencias de religión.*
Diciembre: Kant adquiere una casa propia.
Mendelssohn, *Jerusalén.*

1784 Noviembre: "Idea para una historia universal de la humanidad" *(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Diciembre: "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" *(Beantworktung der Frage: Was ist Aufklärung?).*
Muerte de Diderot.

1785 Enero y noviembre: Recensión de las *Ideas* de Herder en *Allgemeine Literaturzeitung* (Jena).
Marzo: "Sobre los volcanes en la Luna" *(Über die Vulkane im Monde)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Abril: "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).*
Mayo: "Sobre la reproducción ilegal de libros" *(Von der Unrechtmäßigkeit des Bückernachdrucks)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Noviembre: "Sobre la definición del concepto de raza humana" *(Über die Bestinmung des Begriffs einer Menschenrasse)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Mendelssohn, *Horas matinales.*

1785-
1786 Semestre de invierno: Kant ejerce de decano.
Disputa Mendelssohn-Jacobi (conocida también como la disputa del panteísmo).

1786 Enero: "Comienzo conjetural de la especie humana" *(Mutmasslicher Anfang des Menschengeschichte)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Pascua: "Fundamentación metafísica de la ciencia natural" *(Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft).*
Semestre de verano: Kant desempeña por primera vez el cargo de rector de la universidad.
Agosto: muere Federico el Grande.
Recensión del ensayo de Hufeland sobre "El principio del Derecho natural" *(Grundsatz des Naturrechts).*
"Observaciones sobre el examen de Jakob de las *Horas matinales* de Mendelssohn" *(Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden).*
Octubre: "¿Qué significa 'Orientarse en el pensamiento'?" *(Was heißt, sich im Denken orientieren?)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Septiembre: investidura de Federico Guillermo II.

Kant organiza la intervención de la universidad en los festejos.
7 de diciembre: Kant es nombrado miembro externo de la Academia de Ciencias de Berlín.
Schmid, *Extractos de la Crítica de la razón de Kant.*

1786-
1787 "Cartas sobre la filosofía kantiana" de Reinhold en *Der teutsche Merkur.*

1787 Segunda edición de la *Crítica de la razón pura.*

1788 Comienzo del año: "Crítica de la razón práctica" *(Kritik der praktischen Vernunft).*
Enero: "Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía" *(Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie)* en *Der teutsche Merkur.*
Semestre de verano: Kant se encarga del rectorado por segunda vez.
Schmid, *Léxico para facilitar el uso de los escritos kantianos.*
Muerte de Hamann.
9 de julio: el Edicto sobre la Religión.
19 de diciembre: nuevo Edicto sobre la Religión.

1789 Comienzo de la Revolución Francesa.
Reinhold, *Sobre el destino de la filosofía kantiana hasta ahora* y *Ensayo de una nueva teoría del poder de representación del hombre.*
Johann Schulz, *Examen de la Crítica de la razón pura kantiana.*
Hacia finales de año: Kant comienza a experimentar dificultades para concentrarse en el trabajo intelectual durante períodos extensos de tiempo.

1790 "Crítica del juicio" *(Kritik der Urteilskraft).*
Contra Eberhard, "Sobre un nuevo descubrimiento que hace innecesaria toda nueva Crítica de la razón pura por causa de la antigua" *(Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll).*
"Sobre el entusiasmo y los medios contra él" *(Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen)* en el *Cagliostro* de Borowski.
Maimon, *Ensayo sobre filosofía trascendental.*

1791 Septiembre: "Sobre el fracaso de todo intento de ensayo de una *Teodicea" (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Semestre de verano: Kant ocupa el cargo de decano.

1792 5 de marzo: nuevo edicto más estricto relativo a la obediencia de la costumbres religiosas.

Abril: "Sobre el mal radical" *(Vom radikalen Bösen)* en *Berlinische Monatsschrift*.
14 de junio: negación del permiso para publicar en el *Berlinische Monatsschrift* el artículo "Sobre la batalla del Principio del Bien contra el del Mal por el dominio del hombre".
Schulze, *Enesidemo*.
Fichte, *Crítica de toda revelación* (atribuida primeramente a Kant).
Francia se convierte en República.
Pascua: "La religión dentro de los límites de la mera razón" *(Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*.
Septiembre: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'" *(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, stimmt aber nicht für die Praxis)* en *Berlinische Monatsschrift*.
Beck, *Un extracto explicativo de los escritos críticos de Kant*.
Schiller, *Sobre la belleza y la dignidad*.
Luis XVI guillotinado.

1793 Segunda edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.
Primavera y verano: acciones decisivas del rey contra los "neologistas".
Mayo: "Reflexión sobre la influencia de la Luna sobre el clima" *(Etwas vom Einfluß des Mondes auf die Witterung)* en *Berlinische Monatsschrift*.
Junio: "El fin de todas las cosas" *(Das Ende aller Dinge)* en *Berlinische Monatsschrift*.
Julio: miembro de la Academia de San Petersburgo.
1 de octubre: Kant es amonestado por el rey.
12 de octubre: respuesta de Kant al rey.
Fichte, "Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia" *(Wissenschaftslehre)*.
Maimon, *Ensayo de una nueva lógica*.
Promulgación en Prusia de una Nueva Ley General Agraria *(Allgemeines Landrecht)*.
Robespierre guillotinado.

1794-
1795 Semestre de invierno: Kant tiene que asumir el decanato por séptima vez (pero es relevado por Kraus).

1795 "Sobre la paz perpetua" *(Zum ewigen Frieden)*.
Schiller, *Sobre la educación estética del hombre* y *Sobre la poesía ingenua y sentimental*.

Schelling, *Sobre el Yo como el principio de la filosofía.*
Correspondencia con Schiller.

1796 Segunda edición de *Sobre la paz perpetua.*
Apéndice a la obra de Sömmerring "Sobre el órgano del alma" *(Über das Organ der Seele).*
Mayo: "Sobre un reciente y elevado tono noble en filosofía" *(Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie)* en *Berlinische Monatsschrift.*
23 de julio: última clase de Kant.
Octubre: "Solución de una disputa matemática basada en un malentendido" *(Ausgleichung eines auf Miáverstand beruhenden mathematischen Streits)* en *Berlinische Monatsschrift.*
Diciembre: "Anuncio de un próximo Tratado sobre paz perpetua en filosofía" *(Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie)* en *Berlinische Monatsschrift).*
Fichte, *Fundamento del derecho natural.*
Beck, *El único punto de vista posible.*

1797 "Fundamentación metafísica de la doctrina del derecho" *(Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre).*
14 de junio: los estudiantes de Königsberg celebran el cincuenta aniversario de Kant como autor.
"Fundamentación metafísica de la doctrina de la virtud" *(Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre).*
"Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía" *(Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen)* en *Berliner Blätter.*
10 de noviembre: muerte de Federico Guillermo II; Federico Guillermo III se convierte en rey.
Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza.*

1798 "La contienda entre las facultades" *(Der Streit der Fakultäten).*
"Antropología desde una perspectiva pragmática" *(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).*
"Sobre la reproducción de libros" *(Über die Buchmacherei, zwei Briefe an F. Nicolai).*
Declaración contra Schlettwein.
Octavo turno de decano para Kant (que es sustituido por Mangelsdorf).
Schelling, "Sobre el alma del Mundo" *(Über die Weltseele).*

1799 Agosto: declaración abierta contra Fichte.
Fichte, *Recurso al público.*
Herder, *Metacrítica.*

1800 Última publicación por el propio Kant.
Septiembre: la *Lógica* de Kant editada por Jäsche.
Schelling, *Sistema del Idealismo trascendental.*
Herder, *Kalligone.*

1801 14 de noviembre: último pronunciamiento oficial.

1802 "Geografía física" *(Physische Geographie),* editada por Rink.
Hegel, *La relación del escepticismo con la filosofía, fe y conocimiento.*
Schelling, *Giordano Bruno.*

1803 "Sobre pedagogía" *(Über Pädagogik),* editado por Rink.
Abril: última carta de Kant.
Octubre: última enfermedad.
Muere Herder.

1804 12 de febrero: 11 de la mañana: muerte de Kant.
28 de febrero: entierro de Kant.
23 de abril: funeral en la universidad.
Mayo: ensayo para premio, "Sobre el progreso de la metafísica desde Leibniz y Wolff" *(Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff),* editado por Rink (escrito en 1790).
Schelling, "In Memoriam: Kant".
Napoleón se convierte en emperador.
Promulgación del Código Civil.

PRÓLOGO

I

Inmanuel Kant moría a las 11 de la mañana del 12 de febrero de 1804, cuando le faltaban apenas dos meses para cumplir ochenta años. Aunque seguía conservando un gran prestigio, la nueva generación de pensadores alemanes se había propuesto "ir más allá" de la filosofía crítica kantiana, y el propio Kant iba convirtiéndose en una figura casi irrelevante. Su última contribución importante al panorama filosófico había tenido lugar unos cinco años antes con la «Declaración Relativa a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte» del 7 de agosto de 1799. En ella, Kant manifestaba abiertamente su convencimiento de que todos los desarrollos filosóficos recientes tenían poco que ver con su filosofía crítica, que la «*Teoría de la Ciencia* de Fichte era un sistema totalmente indefendible», y que él se «oponía con todas sus fuerzas a una metafísica como la definida por Fichte»[1].

Al instar a los filósofos a que no tratasen de "ir más allá" de la filosofía crítica, sino, por el contrario, a que la tomasen muy en serio, no solo como última palabra suya, sino también como la palabra definitiva sobre cuestiones metafísicas en general, el propio Kant iniciaba el camino de su desaparición de la escena filosófica. Desde luego, no cabía esperar de él una actitud diferente: la filosofía alemana, y con ella la filosofía de Europa considerada en su conjunto, había tomado una dirección que Kant no podía aprobar; pero todos estos desarrollos

tenían ya poco que ver con el hombre que se apagaba en Königsberg. Algunos dijeron que Kant había sobrevivido a su tiempo, pero su interés por temas de esta índole estaba extinguido desde hacía varios años.

«El gran Kant murió realmente como el más humilde de los seres humanos, y lo hizo de manera tan dulce y sosegada que sus amigos solo pudieron percatarse de que había dejado de respirar.»[2] Su muerte fue el episodio final de un gradual y prolongado deterioro de mente y cuerpo que se había iniciado en 1799, si no antes. En ese mismo año, el propio Kant les confesaba ya a algunos de sus amigos: «Soy viejo y débil. Consideradme como a un niño»[3]. Scheffner creyó necesario observar, años antes de su muerte, que todo lo que había contribuido a hacer de él el genio que había sido, se hallaba ahora sepultado. Hacía tiempo que Kant estaba *"ent-Kanted"* o "des-Kantado"[4]. Sus dos últimos años de vida no dejaban ni vislumbrar el más leve indicio del formidable intelecto que Kant había poseído.

Su cadáver estaba tan absolutamente escuálido que «más parecía un esqueleto preparado para ser exhibido». Y esto fue precisamente lo que ocurrió. El cuerpo de Kant permaneció expuesto al público durante dos semanas, sin que disminuyera en ningún momento el desfile de sus conciudadanos ante el ataúd, hasta que su cuerpo fue enterrado dieciséis días más tarde. Este retraso estuvo impuesto por la dureza del clima. Hacía un frío tan intenso en Königsberg y el suelo estaba tan helado que era imposible cavar una tumba –como si la tierra se negara a tomar lo que quedaba del gran hombre–. En cualquier caso, ni el estado de su cuerpo ni el interés que los ciudadanos de Königsberg mostraban por su fallecida celebridad urgían en absoluto proceder al entierro.

El funeral constituyó un solemne y grandioso acontecimiento, presenciado por una verdadera multitud. Numerosos habitantes de Königsberg, que poco o nada habían tenido que ver con Kant, acudieron a despedir a su famoso filósofo. La cantata compuesta para la muerte de Federico II fue adaptada ahora para las exequias de Kant: el mayor filósofo prusiano era honrado con la música escrita para el mayor rey prusiano. Una larga procesión seguía al féretro, mientras *todas* las iglesias de Königsberg lo acompañaban con el tañido de sus campanas.

Toda esta pompa contó con la aprobación de la mayoría de los königsbergueses. Scheffner, el más antiguo de los amigos que sobrevivieron a Kant, «se sintió muy complacido», al igual que muchos ciudadanos. Aunque Königsberg había dejado de ser la capital política en 1701, seguía siendo para muchos de sus habitantes la capital intelectual de Prusia, si no del mundo entero[5]. Y Kant había sido uno de sus hombres más importantes. Era su "filósofo rey", pese a que muchos de sus colegas fuera de Königsberg estuvieran ya buscando otro.

El día del funeral continuaba siendo extremadamente frío; pero, como suelen ser a menudo los días de invierno en Königsberg, era también esplendorosamente brillante y claro. Scheffner escribía un mes más tarde a un amigo:

> No puedes imaginarte el estremecimiento que sacudió todo mi ser cuando cayeron sobre su ataúd los primeros terrones helados –mi cabeza y mi corazón siguen aún temblando...[6].

Pero no era exactamente el frío lo que hizo temblar a Scheffner. Tampoco lo fue el temor ante su propia muerte, que pudo haberle sido sugerida por el ruido sordo de aquellos terrones helados cayendo sobre el féretro casi vacío. El temblor que lo acompañaría durante días y semanas tenía causas más profundas. Kant, el hombre, se había ido para siempre, y el mundo se había quedado frío y sin esperanzas –ni para Kant, ni quizá para ninguno de los mortales–. Scheffner estaba aún más convencido que el propio Kant de que después de la muerte no había que esperar ningún tipo de supervivencia. Aunque Kant había alimentado en su filosofía la esperanza de una vida eterna y de un estadio futuro, en su vida personal se había mostrado muy frío hacia tales ideas. Scheffner le había oído a menudo burlarse de las plegarias y de otras prácticas religiosas. La religión organizada lo sacaba de quicio. Para todos los que lo trataron directamente, era evidente que Kant no creía en un Dios personal. Habiendo postulado a Dios y a la inmortalidad, él mismo no creía en ninguna de estas cosas. Su meditada opinión era que tales creencias son exclusivamente una cuestión de "necesidades individuales"[7]. Y Kant no sentía tal necesidad.

En cambio, Scheffner, un ciudadano de Königsberg casi tan famoso como Kant, sí sentía claramente esa necesidad. Scheff-

ner, uno de los más respetables y respetados ciudadanos en la época de la muerte de Kant, aparecía como un buen cristiano, y probablemente lo era. Aunque no estrictamente ortodoxo, era un miembro devoto de su congregación, y estaba felizmente casado. Su piedad no había sido siempre tan evidente. Durante sus años de juventud había sido un poeta de cierto renombre, o quizá quedara mejor caracterizado si se dijera que gozó de una cierta notoriedad. Aún seguía siendo recordado como el (anónimo) autor de un volumen de poesía erótica al más puro estilo de la tradición francesa, que había causado bastante sensación unos cuarenta años atrás. Para muchos, aquellos poemas se contaban entre los versos más obscenos que jamás se habían escrito en lengua alemana. Tal vez la fama de su amigo Kant como persona incrédula pudo incluso arrojar más de una sombra sobre su propia reputación. Por otra parte, Scheffner tenía que alimentar dudas respecto a la salvación eterna del alma de Kant. ¿Es de sorprender por tanto que estas dudas lo atormentaran no solo durante la ceremonia del entierro de Kant, sino también durante todo el resto de su vida?

Algunos de los cristianos más ortodoxos de Königsberg juzgaron necesario no comparecer en el funeral. Así, Ludwig Ernst Borowski, un alto cargo de la Iglesia luterana de Prusia, uno de los primeros discípulos de Kant y habitual invitado a su mesa durante los últimos años de su vida activa, un hombre a quien muchos tenían por amigo personal del filósofo, permaneció en su casa –con la consiguiente indignación de Scheffner[8]–. Pero es que Borowski tenía en mente metas más altas en su carrera; y, perfectamente al corriente de la precaria reputación de Kant ante las autoridades gubernamentales que contaban, creyó más prudente no asistir al funeral. Borowski albergaba serias reservas, si no sobre el carácter moral de Kant, sí sobre sus opiniones políticas y filosóficas, e hizo lo que le pareció políticamente correcto.

Al día siguiente de la muerte de Kant, el *Königlich Preußische Staats-, Kriegs-und Friedens-Zeitungen* publicaba una nota en la que, entre otras cosas, decía:

> Kant ha muerto completamente exhausto a los ochenta años. Los resultados de su revisión de la filosofía especulativa son conocidos y estimados por todo el mundo. Sus otras virtudes

> –lealtad, benevolencia, rectitud y educación– solo pueden ser echadas en falta en todo su alcance aquí en nuestra ciudad. La memoria del que ha partido será más honrada y duradera en este lugar que en ninguna otra parte del mundo[9].

Pocos serían los que discutiesen que Kant poseía realmente las virtudes de "lealtad, benevolencia, rectitud y educación" que se subrayaban en esta nota. Pero alguno sí había. Una de las primeras publicaciones sobre la vida de Kant, aparecida en Königsberg, intentó echar por tierra su benevolencia, rectitud y educación, a la vez que planteaba dudas acerca de sus ideas políticas y religiosas. Las *Observaciones sobre Kant, sobre su carácter y sus opiniones, por un sincero admirador de sus méritos,* que aparecieron anónimamente y sin la menor indicación de su lugar de publicación en 1804, habían sido escritas casi con seguridad por Johann Daniel Metzger, un profesor de medicina (farmacia y anatomía) de la Universidad de Königsberg. Al parecer, Kant y Metzger habían mantenido entre ellos una buena armonía. El gran interés de Kant por la medicina propició las ocasiones de discutir con Metzger sobre materias interesantes para ambos, aunque tampoco faltaron los desacuerdos en relación con cuestiones administrativas de la universidad. Las consecuencias de estos desacuerdos se plasmaron en la serie de dificultades que Metzger trató de crearle a Kant durante sus períodos de rector de la universidad[10].

No están claras las razones que movieron a su autor a escribir este libro. Pero lo que sí está claro es su animosidad contra Kant y su deseo de exponer en él a la luz pública su vida privada. Metzger afirmaba que «Kant no era ni bueno ni malo»[11]. No era especialmente duro de corazón, pero tampoco tenía un ánimo particularmente sensible. Igualmente insinuaba que probablemente no había dado dinero a nadie en toda su vida, excepto a su familia más allegada. A partir de la evidencia de que una vez se negó a contribuir a una colecta para un colega cuya casa se había incendiado, concluía que Kant «era un individuo extremadamente egoísta»[12]. Y a continuación procedía a explicar que esta actitud no era probablemente achacable a una falta propia. En primer lugar, al ser misógino, no se había casado[13]. En segundo lugar, casi todo el mundo se inhibía ante la talla de Kant como autor famoso. Y esta era

también la razón de que él se mostrara bastante insultante cuando alguien se atrevía a contradecirlo. Como si esto no bastara, Metzger afirmaba que Kant tenía la audacia de hacer suyos los principios de la Revolución Francesa, defendiéndolos incluso en las cenas organizadas en las casas de los nobles. No temía ser incluido en una lista negra (como de hecho lo fue en Königsberg). Kant era mal educado e insensible. Por otra parte, maltrataba a sus sirvientes. Incluso a su propia hermana, que carecía de educación y que se encargó de cuidarlo durante sus últimos años, le tenía negado el acceso a su mesa: «¿Carecía el filósofo de la suficiente grandeza de ánimo para sentar junto a él a su propia hermana?»[14]. Se decía que Kant había afirmado antes de morir que «dejaba este mundo con una clara conciencia de no haber cometido intencionadamente ninguna injusticia». Pero Metzger concluía: «Ese es el credo de todos los egoístas»[15].

Aunque sin querer adentrarse demasiado en las opiniones de Kant sobre la teología, Metzger no pudo reprimir la observación de que el filósofo era «un indiferentista» –o algo peor aún–. Era injusto con los teólogos y le desagradaba la gente religiosa. Tampoco sabía mucha jurisprudencia, por lo cual no la valoraba demasiado, y se mostraba desleal con los miembros de la Facultad de Derecho. Aunque apreciaba la medicina, se permitía emitir juicios sobre áreas que apenas conocía. Por ejemplo, sabía muy poco de anatomía, pero se pronunciaba sobre materias que presuponían ese conocimiento. Era también inconsistente: pese a ser "misógino", le gustaba la *Macrobiótica* de Hufeland, que sostenía que el matrimonio alargaba la vida del hombre. Metzger reconocía que la importancia de la filosofía de Kant era indiscutible; pero, aunque no tenía reparos en admitir que las publicaciones de Kant habían contribuido enormemente al prestigio de la Universidad de Königsberg, sostenía que, como hombre, Kant no daba la talla.

Dicho en pocas palabras: según Metzger, las obras de Kant eran grandes, pero como persona el propio Kant no era en absoluto digno de admiración. Tan mezquino como los hombres vulgares, compartía con ellos la mayoría de sus defectos. En conjunto, lejos de ser un modelo de virtud, era un individuo promedio: ni particularmente bueno ni particularmente malo. Sería mejor que los estudiantes no trataran de emularlo.

La breve publicación de Metzger fue ocasionada por la aparición de otros libros sobre Kant que ensalzaban su memoria[16]. Ya antes de su muerte habían aparecido unas cuantas biografías, todas ellas extremadamente laudatorias; pero, al parecer, fue sobre todo un libro en particular el que motivó la respuesta de Metzger, las *Observaciones notables de Kant relatadas por uno de sus amigos y compañeros de mesa*, de Johann Gottfried Hasse, que acababa de aparecer[17]. Hasse era profesor de lenguas orientales y de teología. Su amistad con Kant se consolidó a partir de 1786, y Hasse fue un asiduo invitado a las comidas organizadas por Kant, especialmente durante los tres años que precedieron a su muerte. La pequeña publicación de Hasse no pretendía ser «ni un apunte de su vida ni una biografía», como tampoco quería «estorbar el camino de todo aquel que pudiera tener algo mejor o más importante que decir sobre el gran hombre». La importancia para nosotros de estas *Observaciones* está en la evidencia que aportan sobre la incapacidad de Kant en sus últimos años.

Hasse confesaba que con este librito solo deseaba «expresar el agradecimiento de su corazón»; pero la mayoría de los amigos de Kant hubieran preferido que no lo hubiera hecho. En su «Declaración Relativa a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte», Kant había aludido al viejo proverbio italiano que dice que Dios nos proteja de nuestros amigos, que de nuestros enemigos podemos ocuparnos nosotros mismos, y también al dicho de que «hay amigos que, queriendo hacernos un bien, actúan errónea o torpemente tratando de favorecer nuestros fines»[18]. La publicación de Hasse era torpe y había sido muy mal concebida. Aunque alababa la grandeza de Kant y ofrecía ejemplos de su ingeniosa mente y de su noble carácter, podía dar también pie a interpretaciones muy diferentes. Por ejemplo, Hasse se refería a un libro que Kant estaba escribiendo durante sus últimos días y del cual el viejo filósofo había dicho a veces que iba a ser «su obra principal, ... que iba a representar su sistema como una totalidad completa»; pero Hasse advertía de que «cualquier futuro editor debería andarse con sumo cuidado, pues durante sus últimos años Kant suprimía pasajes bastante más valiosos que los que introducía en su lugar, e intercalaba asimismo una buena cantidad de trivialidades (como, por ejemplo, la comida

que había que planear para un día determinado)»[19]. Muchas de las anécdotas consignadas por Hasse parecían haber sido escritas con el exclusivo propósito de sembrar la duda sobre la integridad mental de Kant[20].

Pero este no era el peor defecto del libro: en él se suscitaban también cuestiones sobre el carácter de Kant, y en especial sobre su lealtad para con los miembros de su familia. Así, después de haber señalado que Kant gastaba anualmente una importante suma de dinero en apoyar a su familia, Hasse continuaba observando que Kant «no hizo nunca mención» de esos parientes ante nadie. Igualmente, informaba a sus lectores de que Kant no contestó nunca a ninguna pregunta acerca de su familia, y de que, cuando su hermana se instaló en su casa para cuidarlo durante sus últimos años, Kant procuró ocultar su identidad a sus amigos –«aun cuando le ofrecía la comida de su mesa»–. Kant mostraba su gratitud por los cuidados de su hermana mientras rogaba a sus amigos «que perdonasen su falta de cultura»[21]. En su conjunto, las *Observaciones notables de Kant* publicadas por Hasse rindieron el maestro un flaco servicio. No es sorprendente que Scheffner encontrara despreciable semejante libro, al tiempo que observaba que «no debió haber sido fácil encerrar tan gran número de trivialidades, minucias e indelicadezas en tan pocas páginas»[22]. Pero, por otra parte, las ambigüedades de Hasse suministraron a Metzger todo un arsenal de informaciones útiles sobre el carácter de Kant. De modo que las *Observaciones sobre Kant* de Metzger pueden ser contempladas ciertamente como un intento de colocar los comentarios de Hasse bajo una luz más adecuada.

Los escritos de Hasse y Metzger no fueron los únicos relatos biográficos aparecidos en Königsberg durante el año 1804. Ni siquiera fueron los más significativos. De hecho, quedaron pronto completamente eclipsados por un proyecto iniciado por el editor de Kant, Friedrich Nicolovius, que supo ver la conveniencia de publicar una serie de apuntes biográficos redactados por personas que hubieran conocido bien a Kant en diferentes momentos de su vida. Nicolovius no se encontraba solo: otros, como Scheffner, se implicaron también en la realización de este proyecto. La empresa colectiva se proponía, al menos en parte, acallar e impedir publicaciones similares a las

de Hasse y Metzger. Y bajo este punto de vista tuvo éxito. El libro resultante, *Sobre Immanuel Kant*, fue tenido por la fuente de información más extensa y fiable sobre la vida y el carácter de Kant, aunque tampoco era tan fiable ni tan extenso como hubiera sido de desear.

Las tres personas que habían conocido bien a Kant en diferentes períodos de su vida, y que por ello podrían relatar de primera mano sus diversos episodios, eran Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann y Ehregott Christian Wasianski. Los tres eran teólogos nacidos y educados en Königsberg. Borowski había sido el primero en conocer a Kant, pues asistió a sus clases en 1755 y conservó con él una buena amistad durante los primeros años sesenta. En 1756 fue también su oponente en una disputa sobre monadología física. Aunque no pudo ofrecer una crónica de primera mano del funeral de Kant, estaba perfectamente cualificado para poder contar la historia de la vida del maestro desde su primer período como profesor hasta sus años finales.

Jachmann había estudiado con Kant y permaneció en estrecha asociación con él en el período que va de 1783 a 1794[23]. En su condición de "amanuensis" o asistente académico, conoció bien a Kant durante los años en que este publicó sus obras más famosas. Así pues, tenía autoridad para hablar sobre él durante los años ochenta y noventa.

Wasianski era un diácono que se encargó de cuidar a Kant durante sus años finales. Había estudiado en la Universidad de Königsberg entre 1772 y 1780. Al igual que Jachmann, había sido también *amanuensis* de Kant. Conocía muchos detalles de su vida durante los años setenta, pero extrañamente no dijo ni una palabra sobre aquel período y se limitó a informar solo sobre sus últimos años. Tras haber dejado la universidad en 1780, Wasianski no volvió a tener ningún contacto con Kant durante una década, hasta que lo encontró en 1790 en una boda. Al parecer, Kant lo invitó de inmediato a sus habituales comidas, y gradualmente fue haciéndolo partícipe de buena parte de sus asuntos. A lo largo de los años, Wasianski acabó por gozar de su total confianza. Elegido por el propio Kant como secretario personal y ayudante, además de ejecutor de su última voluntad, nadie mejor que Wasianski estaba cualificado

para hablar de las circunstancias que rodearon la vejez del filósofo.

Era de esperar que la intervención de estos tres teólogos volviera las cosas a su cauce; que el público recibiese una información fidedigna sobre la personalidad de Kant, y que los panfletos que se ocupaban de meras anécdotas no pudiesen dañar la reputación del maestro. El proyecto era, pues, esencialmente una empresa apologética y, como tal, contaba con las bendiciones de los amigos más íntimos de Kant en Königsberg. En cierto sentido, todos ellos cerraron filas para "salvar" el buen nombre del filósofo.

Es importante comprender el objetivo del libro *Sobre Immanuel Kant* para entender por qué se subrayaban en él ciertas cosas mientras que otras quedaban desdibujadas. La naturaleza apologética del proyecto explica también la imagen un tanto monocroma de Kant que ofrecen las tres biografías. Sus autores sabían que había ciertas cosas que «no eran apropiadas para el gran público»[24]. Por otra parte, cada uno de ellos tenía prejuicios y opiniones que solo podían encontrar acomodo en un relato objetivo de la vida y la obra de Kant tomadas en su conjunto. Y no era de esperar que estos tres teólogos de Königsberg compusiesen un retrato a todo color de un "demoledor" filósofo libertino cuya audiencia iba a ser el ancho mundo. Así pues, se limitaron a trazar en tonos grises los perfiles de la vida y hábitos de un anciano cuyos libros lo habían hecho famoso. No diciendo casi nada sobre los primeros sesenta años de la vida de Kant y más de la cuenta sobre sus últimos veinte años, los tres se mantuvieron de alguna manera en la tradición inaugurada por Hasse y Metzger. Y fue la imagen dada por este libro la que determinó la idea que todos tenemos de Kant: la de una "personalidad plana", cuyo único rasgo sorprendente era la absoluta ausencia de sorpresas.

Algunos amigos de Kant pensaban que la única persona realmente cualificada para escribir sobre el hombre y sus ideas era Johann Christoph Kraus, que había sido alumno suyo y luego, durante mucho tiempo, amigo y colega en filosofía. Pero Kraus rehusó hacerlo, y Scheffner explicó así su actitud: «Kraus sería el único capaz de escribir realmente sobre él; pero sería más fácil cortar con un cuchillo una pieza de granito que con-

seguir que preparase algo para ser publicado»[25]. No sabemos si fue el perfeccionismo de Kraus lo que le impidió escribir una biografía de Kant o si pudo haber otras razones. Kant y Kraus habían regañado y, aunque no se rehuyeron posteriormente en su vida, tampoco volvieron a hablarse como antes. Algunos pensaron que había cierta rivalidad entre ellos –y probablemente la hubo–. Metzger, que denigraba el carácter de Kant, alababa el de Kraus. No se sabe si esta fue una razón para la negativa de Kraus. Lo único que sabemos es que ciertamente nunca escribió nada sobre Kant.

Scheffner pudo haber sido un candidato incluso mejor, pero no mostró ningún interés en hacerlo y, lo que es más, ejerció una fuerte presión sobre Borowski[26]. Otra persona que podría haber abierto nuevas perspectivas sobre Kant era Karl Ludwig Pörschke, profesor de poesía de la Universidad de Königsberg. Temprano admirador de Fichte en Königsberg, le escribió en 1798 contándole que Kant no era ya capaz de un "pensamiento sostenido" y que se estaba distanciando de la sociedad:

> Puesto que a menudo tengo que hablar con él durante cuatro horas, conozco muy bien su situación corporal y mental. Kant no me oculta nada: sus charlas íntimas me tienen informado de la historia de su vida desde los primeros años de su niñez; me comunica hasta las más pequeñas circunstancias de su progreso. Esta información será útil para los depredadores que merodean en torno a su tumba. Hay en Königsberg mucha gente que tiene preparadas biografías y poemas sobre la muerte de Kant[27].

Por desgracia tal vez, Pörschke tampoco publicó ninguna biografía de Kant.

Más tarde, otros amigos de Königsberg publicaron algunas impresiones sobre Kant. Añadieron un detalle o una anécdota aquí o allá, pero no cambiaron fundamentalmente su imagen anterior, ni la sometieron a revisión[28]. Apoyándose en los mismos estereotipos, se contentaron con asistir a los biógrafos oficiales. Esta afirmación es especialmente cierta del libro de Friedrich Theodor Rink *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben* (1805). Rink, que estudió con Kant en el período de 1786 a 1789, y que frecuentó sus cenas durante los períodos de 1792 a 1793 y de 1795 a 1801, dijo también muy poco sobre la juventud y ma-

durez de Kant y mucho sobre el anciano. Su aportación vino a reforzar las posturas de Borowski, Jachmann y Wasianski. Al igual que estos, Rink estaba interesado en defender el papel del pietismo en la cultura de Königsberg[29]. Los restantes biografías aparecidas mientras vivía Kant o poco tiempo después de su muerte resultan aún menos fiables, y solo deben ser usadas con gran precaución. La mayoría se basaban en meros rumores y no en un conocimiento directo de Kant y de Königsberg. Por lo tanto, debemos seguir ateniéndonos a los tres teólogos de Königsberg.

La publicación posterior más interesante fue *Kantiana. Contribuciones a la vida y a los escritos de Kant*, de Rudolph Reicke, publicada en 1860[30]. Esta obra reimprimía los materiales reunidos para la conferencia *in memóriam* de Kant celebrada en abril de 1804. Hay ciertos detalles en esta publicación que contradicen las tesis de los tres biógrafos acreditados, pese a que algunos de ellos tuvieron al parecer acceso a esa misma información. Y ello nos obliga a preguntarnos por qué despreciaron aquellos detalles.

Borowski es el menos fiable de los tres biógrafos. Aceptó el encargo de mala gana, y solo por la presión de varios amigos (incluyendo a Scheffner) se avino a publicar su contribución. Jamás dejó de manifestar sus reservas respecto a la publicación de su boceto biográfico. De no haberse sentido tan presionado, lo habría suprimido. Las razones de su actitud no son difíciles de comprender. Muchos contemporáneos suyos habían responsabilizado a las doctrinas de Kant del vacío de las iglesias durante los oficios dominicales tanto en Königsberg como en otros lugares. Para empeorar las cosas, algunos de los clérigos más radicales eran a su vez kantianos. Borowski era algo más que un conservador; era también un oportunista que obedecía a ciegas las órdenes de los ministros del rey. Y sabía que la aprobación o la defensa de Kant no le ayudarían en su carrera. Aunque no pudiera detener su avance, podía muy bien ponerle obstáculos[31].

Por otra parte, Borowski pretendía –al menos implícitamente– poseer las cualificaciones necesarias para hacer la biografía de Kant. Sostenía que el biógrafo no debía ser solamente una persona capaz de acreditar que conocía lo que estaba contando,

sino también alguien que pudiera acreditar que tenía «la *intención* de relatar correctamente los hechos». Astutamente, Borowski dejaba que, sobre la base de una «narración bastante simple», fuese el lector el que determinase si él «podía dar y daba de hecho un relato fidedigno y verdadero»[32]. Una inspección más profunda del texto de Borowski revela que su narración no era en absoluto simple. Su contribución consiste en una serie de partes bastante dispares, que es más un *collage* que un simple relato.

La primera parte, titulada "Boceto para una futura biografía fiable del filósofo prusiano Immanuel Kant", se remonta a octubre de 1792. En aquel tiempo Borowski había preparado un corto esquema biográfico de Kant para la Sociedad Alemana de Königsberg. Como muestra la correspondencia entre Borowski y Kant incluida en la introducción, Borowski había presentado este esquema a Kant para que lo revisara. Kant lo examinó e introdujo algunas correcciones. Borowski tomó nota de aquellos cambios, pero no siempre los admitió. Así, cuando Kant tachó la afirmación de que en sus comienzos él había estudiado teología, Borowski insistió en que debió de haberla estudiado. A este primer esquema sigue otro relato que se ajusta a los mismos cánones pero que fue escrito en 1804 con vistas a su publicación. Dado que Borowski no había frecuentado mucho a Kant durante sus últimos años, se apoyó en la información ofrecida por el pastor Georg Michael Sommer (1745-1826)[33]. Sus dos relatos van acompañados de documentos extraídos de la vida de Kant y de un comentario del propio Borowski sobre otra biografía[34]. El comentario y su contribución acaban con una peculiar recomendación: «Ciertamente, uno no debería *escribir* demasiado sobre alguien que está muerto»[35].

Borowski siguió su propia recomendación. Realmente no se encuentra en él demasiada información sobre la vida de Kant y, en especial, no mucha sobre sus años de juventud. El escrito contiene también una serie de errores, algunos obvios y otros no tan obvios[36]. Hubo, al parecer, muchas cosas que Borowski no incluyó por juzgarlas inapropiadas incluso aunque fueran verdaderas. Y al mismo tiempo incluyó muchas otras porque le parecían apropiadas, aun cuando hablando estrictamente no fuesen verdaderas. Decir que su contribución fue un ejercicio

de ofuscación es quizá demasiado fuerte, pero no enteramente falso. El título mismo informa ya sobre el sesgo de este escrito: «Presentación de la vida y el carácter de Kant, por Ludwig Ernst Borowski, del Real Consejo de la Iglesia Prusiana, minuciosamente revisada por el propio Kant». Como hemos visto, lo que fue minuciosamente *revisado* por Kant se redujo a un esquema que no llegaba a un tercio de lo que Borowski publicó más tarde, y es dudoso que Kant revisara *minuciosamente* incluso esa porción. Como el mismo Kant decía en la carta que Borowski incluyó en la biografía, él solo se había limitado a «borrar y cambiar algunas cosas». Su intervención quedaría por tanto mejor descrita como una revisión *superficial* más que minuciosa. En segundo lugar, Kant no vio nunca los otros dos tercios del escrito.

La segunda narración es especialmente interesante en este sentido. Sus afirmaciones deben ser cuidadosamente comparadas con lo que encontramos en la primera parte; pues, a diferencia de la simple enumeración de hechos del esquema que Kant había revisado, aquí Borowski interpreta y caracteriza de manera más explícita la vida y la personalidad del filósofo. Esta segunda parte contiene más información sobre la moral de Kant que sobre su vida, lo cual no quiere decir que la primera abundase en datos sobre ella. Pero esta moral está coloreada por los "cordiales deseos" del propio Borowski, quien hubiera querido que Kant

> no hubiese contemplado a la religión existente, y en particular a la cristiana, como una necesidad del Estado, o como una institución cuya existencia habría que proteger para bien de los débiles (cosa que ya se predicaba desde el púlpito), sino aceptado y reconocido verdaderamente el firme, saludable y feliz aspecto del cristianismo..., que no hubiese considerado la Biblia como un simple y aceptable instrumento para dirigir y educar públicamente al pueblo..., que no hubiese visto a Jesús como la personificación del ideal de perfección, sino como el mensajero suficientemente confirmado, como el hijo de Dios y el salvador de la humanidad; que, por temor a caer en el misticismo, no hubiese negado el verdadero valor de los sentimientos piadosos; que hubiera participado del *culto* público y frecuentado los sacramentos llenos de la gracia de Dios...; que en todas estas cosas

> se hubiera mostrado como un brillante ejemplo ante sus numerosos estudiantes. ¡Cuánto bien podría haber hecho![37]

No deja de ser interesante que la primera tentativa de biografía por parte de Borowski se remonte a la época inmediatamente anterior a la *Maßregelung* o censura real de las opiniones religiosas de Kant. Aunque ya se perfilaban entonces ciertos indicios de futuros problemas, Borowski no los captó al parecer en 1792. Pero en 1804 sí era plenamente consciente de ellos, y esta conciencia interfirió con frecuencia en su pretendida "narración simple".

La propia fe de Borowski fue un obstáculo mucho mayor de lo que comúnmente se piensa para ofrecer «un relato fidedigno y veraz». Su historia es más compleja que la de Metzger, pero está coloreada por reservas similares y sembrada de ambigüedades. Por otra parte, hay pruebas de que Metzger y Borowski eran amigos, lo que explica que este no quisiera criticarlo. Y eso fue lamentable. La importancia de la contribución de Borowski está en la información que ofrece sobre los años anteriores a 1783, puesto que no existe ninguna otra exposición extensa de ese período. Pero Borowski pasó por alto muchas cosas que podrían haber sido interesantes, tal vez por considerarlas irrelevantes o porque no las conociera.

En cualquier caso, resulta perfectamente clara la cuestión que incomodaba a Borowski: él no podía aprobar la religión de Kant. Su rechazo de la teoría y la práctica religiosas le hacían enormemente difícil alabarlo. Con seguridad, lo elogiaba como persona moral, pero existía siempre la prevención religiosa. Borowski se sentía obligado a pedir excusas; y por ello su biografía tomaba a veces un carácter defensivo: Kant no era como sus seguidores, era realmente un hombre bueno. Por otra parte, no había nada comparable a su obra; e incluso, si se la entendía adecuadamente, esta obra no era tan perjudicial para la religión cristiana como pudiera parecer a primera vista. Siempre que le era posible, Borowski subrayaba los firmes cimientos pietistas de Kant, procurando que esos cimientos parecieran más sólidos de lo que realmente eran. Su exposición debería ser por tanto complementada y contrastada cuidadosamente con otras fuentes. Por suerte existen tales fuentes, aun cuando no hayan recibido aún la atención que merecen.

Jachmann, que en 1804 era director de una escuela cerca de Königsberg, había acariciado también anteriormente la idea de una biografía del maestro. En 1800 llegó incluso a presentar a Kant una lista de cincuenta y seis preguntas sobre su vida[38]. Pero, sin que se sepa por qué, Kant no las contestó nunca. Y no deja de ser interesante que mientras Jachmann sugiere en su biografía que Kant le había pedido que la escribiera, en una carta suya –que es una fuente más fiable– dice claramente que fue él quien tomó la iniciativa. En esa carta, Jachmann le decía a Kant que quería escribir la historia de su vida porque «el mundo entero deseaba una auténtica biografía suya y sabría apreciar con la mayor gratitud su contribución personal a ella»[39].

La actitud de Jachmann no era tan antikantiana como la de Borowski, por lo que, al menos en este sentido, su biografía es más fiable. Su propio enfoque es más "liberal" o más "kantiano", como pone de manifiesto en su *Examen de la filosofía kantiana de la religión con respecto a su pretendida similitud con el misticismo puro* de 1800, en donde defiende a Kant de ciertas acusaciones[40].

Pero su lealtad hacia Kant plantea otros problemas. Su biografía solo dice cosas buenas del filósofo, pues el enfoque de su contribución es el de un estudiante que venera acríticamente a su maestro. Y un problema más grave aún es el planteado por haber considerado a Kant desde una perspectiva teológica: el énfasis que pone Jachmann en la teología imprime un sesgo peculiar a su versión de la vida de Kant. Así, por ejemplo, Jachmann afirmaba que a Kant le gustaba enseñar a los teólogos, y que esperaba que «la brillante luz de las convicciones religiosas racionales se extendiera a lo largo y a lo ancho de su patria», a lo cual añadía que Kant «no se engañaba, pues muchos apóstoles vinieron a enseñar el Evangelio al reino de la razón»[41]. Es perfectamente legítimo poner en duda que Kant sintiera esta especie de celo misionero.

Tomada en sí misma, la versión de Jachmann tiene poco valor para un verdadero entendimiento de la vida de Kant; y puesto que el relato de Jachmann puede ser comparado con una diversidad de fuentes más ricas que la existente en el caso de Borowski, su valor es también menor en este sentido. En la

época en que Jachmann fue alumno suyo, Kant era ya famoso y atraía a Königsberg a un buen número de visitantes. Sus conocidos le dedicaban mucha más atención ahora que ya era famoso que cuando era aún joven y desconocido.

Por desgracia, Wasianski se limitó a hablar solamente de los últimos años del filósofo. Resulta ciertamente muy peculiar lo poco que dijo de la época en la que Kant le enseñó filosofía durante la década de los setenta. Puesto que los años finales de Kant son los menos interesantes para comprender el trasfondo de su filosofía, el relato de la debilitación y muerte de Kant resulta prácticamente irrelevante para el entendimiento de la vida y el pensamiento kantianos. Wasianski cuidó con el mayor esmero a su antiguo maestro, y el relato de sus últimos días es verdaderamente emotivo; pero hay ocasiones en las que se muestra indiscreto. Sus anécdotas sobre las peculiaridades de Kant no son mejores que las de Hasse. Por otra parte, el hecho de que Wasianski creyese que la tarea que se le había encomendado no consistía solo en pulir la imagen del anciano filósofo, sino también en proporcionar material «para algunas reflexiones psicológicas y antropológicas», le hizo pensar en una audiencia diferente. Cuando escribía bajo este segundo supuesto, Kant era para él un objeto de observación, un "caso" interesante, no un ser humano confiado a su cuidado. Su "historia casuística" de la muerte de un anciano no revela nada significativo sobre el Kant filósofo ni sobre su vida en los años de madurez.

La deficiencia más grave de la descripción de Kant que ofrecen las tres biografías citadas está en el hecho de que el retrato ha sido extraído casi exclusivamente de los últimos quince años de su vida, es decir, desde sus sesenta y cinco años hasta prácticamente los ochenta. Las alusiones al Kant de treinta, cuarenta y cincuenta años son muy escasas, y no hay casi nada sobre el joven de veinte. Todas las referencias a la regularidad casi mecánica de la vida de Kant –a sus cenas, sus relaciones con los sirvientes, sus extrañas opiniones sobre asuntos de vida cotidiana y todos los elementos que forman parte de la imagen tópica que se tiene de Kant– son realmente registros de su edad avanzada y del declive de su potencia mental, más que claves reveladoras del carácter de la persona que concibió y escribió

las obras por las cuales sigue siendo hoy tan respetado y famoso.

Para bien o para mal –sobre todo para mal–, estos tres apuntes biográficos son las fuentes más extensas, aunque no siempre las más fiables, de la vida de Kant. Solo nos queda lamentar que sus autores no fueran los testigos más idóneos o los más fidedignos. Sus intenciones son a veces muy evidentes. Cuando Borowski dice, por ejemplo, que «la doctrina kantiana de la moralidad coincide enteramente en sus resultados con la cristiana», sabemos perfectamente lo que hay detrás de tal manifestación y podemos pasarla por alto[42]. Cuando Jachmann intenta rebajar el entusiasmo de Kant por la Revolución Francesa mostrando que, al fin y al cabo, Kant era un buen ciudadano prusiano, es evidente que está mostrando más interés por la política contemporánea que por ofrecer una caracterización veraz del personaje[43]. Pero incluso cuando estas intenciones no son tan evidentes, siguen estando siempre presentes[44]. Los tres biógrafos estaban más interesados en defender lo que ellos creían ser el buen nombre de Kant (y de Königsberg) que en ofrecer un relato objetivo. Lo que nos han transmitido es, por tanto, una estampa de Kant ideológicamente sesgada, que refleja más los estereotipos de la época que el carácter del biografiado. Y lo que tenemos de Kant es una caricatura, no un retrato real –bien intencionado sin duda, pero falseado sin el más ligero indicio de ironía.

Esta caricatura fue, en última instancia, la responsable de que los románticos alemanes vieran en Kant la imagen de un hombre que era todo pensamiento y nada de vida[45]. Heinrich Heine resumió esta imagen del siguiente modo:

> La historia de la vida de Kant es difícil de describir. Porque Kant no tuvo ni una vida ni una historia. Vivió una vida de soltero, mecánicamente ordenada, casi abstracta, en una tranquila y apartada calleja de Königsberg, una vieja ciudad de la frontera nordeste de Alemania. No creo que el gran reloj de la catedral completara su tarea con menos pasión y menos regularidad que su compañero ciudadano Immanuel Kant. Levantarse, tomar café, escribir, impartir sus lecciones, comer, dar un paseo... todo tenía asignado su tiempo, y los vecinos sabían con precisión que eran las 3.30 de la tarde cuando Kant salía por su puerta en-

> vuelto en su abrigo gris y con un bastón español en su mano [...]. Ocho veces recorrería arriba y abajo la pequeña avenida que corría bajo los tilos –en toda estación, sin que importara que estuviese nublado o que las nubes amenazaran lluvia–. Su sirviente, el viejo Lampe, andaba tras él, ansioso y preocupado, con un paraguas bajo el brazo, como una imagen del destino[46].

Una imagen interesante, pero más bien la caricatura de una caricatura. Los amigos de Kant en Königsberg preferían un Kant sin historia a un Kant con una historia problemática. A Heine, al igual que a muchos románticos, le disgustaba la filosofía de Kant por la misma razón que le disgustaba su vida. Ambas cosas eran demasiado "ordinarias" o "comunes" para él[47]. Simmel habló más tarde del «incomparable trazo personal de la filosofía de Kant», detectable en «su naturaleza singularmente impersonal». Kant era un "lisiado conceptual", su pensamiento era la "historia de una mente" (*Kopf*) y no la de una persona real[48]. Así pues, cuando Arsenij Gulyga, al igual que Heine y muchos otros antes que él, afirma hoy que «Kant no tiene más biografía que la historia de su doctrina», se está uniendo a un coro de voces que se remonta a los románticos[49]. Si Gulyga y Heine tienen razón, entonces Kant da un mentís a la afirmación de Nietzsche de que «toda gran filosofía ha sido hasta ahora la autoconfesión de su creador, una especie de *memoires* no intencionadas e inconscientes». Nietzsche debería haber introducido una salvedad para el caso de Kant[50], porque, si no tuvo vida, difícilmente pudo haber escrito ningún género de *memoires*.

Desde este punto de vista, Kant superó incluso a Descartes, quien, según una popular historia del siglo XVIII, iba siempre acompañado en sus viajes por una «muñeca mecánica de tamaño natural que él mismo había construido "para mostrar que los animales son solo máquinas que no tienen alma". Descartes y la muñeca eran evidentemente inseparables, y se dice que dormía con la muñeca en un baúl a su lado»[51]. Mientras que Kant habría coronado, al parecer, la increíble hazaña de convertirse él mismo en una máquina.

Existe al menos un estudio psicoanalítico reciente que plantea serias objeciones a la filosofía de Kant que transmiten las explicaciones de Borowski, Jachmann y Wasianski. Hartmut y

Gernot Böhme sostienen que «la falsa inocencia de la biografía de Kant y su idealización son igualmente síntomas del tipo de pensamiento que ha tomado posesión de su vida haciéndola aparecer como inofensiva»[52]. Los hermanos Böhme afirman que ni la vida de Kant ni sus pensamientos fueron inofensivos o inocentes. Su pensamiento estaba caracterizado por estructuras violentas, temores reprimidos, ansiedades y estrategias de represión. Y declaran que estas características son consecuencias de una vida "mecanizada" y deformada. Pero pese a que los Böhme han defendido resueltamente esta tesis, aunque no siempre sobre la base de los hechos, están probablemente equivocados. La vida de Kant que ellos "analizan" no es la vida real de Kant: es la vida que otros le han asignado. Si semejante interpretación tiene algún valor –y yo no estoy convencido en absoluto de que tenga mucho–, entonces ese valor habrá que buscarlo más en la elucidación de las fuerzas que gobernaban las vidas de Borowski, Jachmann y Wasianski que en ninguna descripción de las que operaban en Kant. Me gustaría poner de manifiesto las incongruencias que laten en esa interpretación[53], porque, en mi opinión, el empeño de los hermanos Böhme por hacer más interesante la figura de Kant fracasa. Fuera lo que fuera su vida, no sería desde luego un buen ejemplo de las "estructuras de racionalidad" que caracterizan la vida moderna.

Karl Vorländer, que ha investigado más prolijamente la vida de Kant, subraya el carácter "complementario" de las tres biografías. Pero más que de complementariedad sería mejor hablar de "complicidad"[54]. Los biógrafos "oficiales" de Kant no se propusieron realmente ofrecer un relato desinteresado. Sus esquemas fueron diseñados para difundir una cierta imagen de Kant, el bueno y sobresaliente ciudadano que llevó la vida un tanto aburrida de un profesor estereotipado. Podemos estar seguros de que muchas de las cosas que esos biógrafos tomaron como peligrosas para la reputación de Kant no lo serían en absoluto en los tiempos actuales. Algunos de los defectos percibidos podrían ser incluso virtudes para generaciones posteriores, del mismo modo que algunas de sus virtudes no aparecieron como tales ante los ojos contemporáneos. E incluso otros rasgos de Kant que entonces no fueron subrayados podrían suministrar nuevas e interesantes perspectivas sobre la persona y su pensamiento.

Es difícil, pues, por no decir imposible, llegar a través de estos escritos al Kant histórico; pero eso no significa que no debamos intentarlo. La situación es de alguna manera análoga a la que plantean Sócrates y Jesús, aunque quizá no tan problemática. Aquí, después de todo, contamos con los textos del propio Kant. Está también la extensa correspondencia de Königsberg, que nos deja entrever la idea que se tenía de Kant durante su vida. Y contamos asimismo con las fuentes aportadas por otros famosos ciudadanos de Königsberg que nos permiten revestir la vida de Kant de un mayor colorido. Finalmente, está Metzger, que generalmente es descalificado por ser "poco fiable". Pero ¿qué significa aquí ser "poco fiable"? Al fin y al cabo, aunque no tratara al último Kant tan íntimamente como lo hizo Wasianski, lo frecuentó durante algún tiempo. Fue colega suyo en el equipo de la universidad, y por tanto lo conoció bajo una dimensión a la que Wasianski no tuvo acceso. Kant ejerció sobre él un efecto negativo, pero eso no significa que haya que descalificar su juicio. Borowski no es mucho más fiable que Metzger, por lo tanto habría que tratar a Borowski con la misma cautela que a Metzger; y en la medida en que lo que Jachmann y Wasianski aportaron era una "hagiografía", uno y otro deberían ser juzgados exactamente bajo las mismas reservas.

Debo, por tanto, disentir de aquellos que creen que todo el que escriba una biografía de Kant tiene que aceptar la perspectiva tradicional. Rudolf Malter resume así esta postura:

> El orden de la evidencia hace tiempo reconocido sigue siendo válido: junto a las raras manifestaciones autobiográficas del propio Kant y la correspondencia que es fundamental para cualquier biografía, las tres exposiciones de Borowski, Jachmann y Wasianski son la principal base para nuestro conocimiento de Kant, de su vida, su personalidad y su interacción con los ciudadanos de Königsberg[55].

Aunque es importante, la biografía de Borowski debe ser puesta en pie de igualdad con las de Jachmann y Wasianski. La correspondencia de Hamann, Herder, Hippel, Scheffner y otros debería ser tenida por una mejor fuente que los esquemas de los tres biógrafos tradicionales. Si la explicación que da Bo-

rowski es inconsistente con otras fuentes independientes de la tradición biográfica, como los pasajes de cartas de contemporáneos de Kant, habría que inclinarse en favor de esa evidencia independiente. En cualquier caso, si acertamos a contemplar esas tres biografías consagradas con una saludable dosis de escepticismo, veremos emerger incluso de ellas un Kant mucho más vivo e interesante.

II

A lo largo de los doscientos años transcurridos desde su muerte, los estudios biográficos completos sobre Kant han sido más bien escasos. Aunque una bibliografía reciente de las obras de Kant ocupa 23 páginas y registra 483 títulos, la mayoría de esos registros se refieren a minucias que apenas tienen valor incluso para las personas extremadamente interesadas por la filosofía kantiana[56]. Según Rolf George, en una revisión reciente de las biografías de Kant hay realmente solo «media docena de memorias de la primera época y cuatro biografías completas posteriores»; el resto, dice George, tiene, en el mejor de los casos, solo un interés marginal, cuando no es claramente irrelevante[57]. George es quizá demasiado duro en este juicio. El número de libros y artículos de interés biográfico es (un poco) mayor de lo que él admite. Pero es innegable que no se ha escrito sobre la vida de Kant tanto como sería razonable esperar.

Por otra parte, no se ha publicado nunca una biografía que satisfaga los requisitos de erudición que serían de rigor. La obra en dos volúmenes de Karl Vorländer, *Immanuel Kant, el hombre y la obra*, aparecida en 1924, se acerca bastante a ese ideal, pero, en realidad, ni siquiera Vorländer se propuso esta tarea[58]. En un cierto sentido, tenía miras más ambiciosas. No deseaba escribir un libro que fuera valioso solo para el filósofo o el erudito, sino que se proponía dar vida para el lector general «al anciano Kant tal como este vivía y pensaba». Y lo mismo puede decirse de su breve obra *La vida de Immanuel Kant*, aparecida en 1911 con anterioridad a la biografía en dos volúmenes[59]. Malter afirmaba, en su prefacio a la cuarta edición de su obra (1977), que desde 1924 apenas si se habían descubierto nuevas fuentes

para la vida externa de Kant, y que por tanto la obra de Vorländer representaba en un sentido la "terminación" de la investigación sobre los aspectos externos de esa vida[60]. Pero esta afirmación no es del todo correcta. La obra de Vorländer es la piedra de toque con la que deben ser contrastadas las restantes biografías de Kant, pero ella misma no supera todos los anteriores estudios biográficos[61]. No es imposible ir más allá de Vorländer, ni la obra de Vorländer está basada en una absoluta evidencia. No lo está. Las fuentes que utilizó Vorländer siguen estando disponibles en su gran mayoría, y esas fuentes permiten en muchos casos interpretaciones bastante diferentes. La obra de Kurt Stavenhagen, *Kant y Königsberg*, de 1949, muestra, por ejemplo, que la Guerra de Siete Años (la parte europea de las guerras coloniales anglo-francesas desde 1756 a 1763) fue mucho más importante para el desarrollo de Kant de lo que Vorländer sugería. Igualmente intenta mostrar que el joven Kant era diferente del Kant anciano al que Vorländer había tratado de dar vida. Vorländer no realizó indagaciones personales, sino que se apoyó en artículos que, si bien son difíciles de encontrar en la actualidad, pueden ser todavía hallados. Finalmente, el propio Vorländer no era tan objetivo como a veces pretendía. Su Kant es en gran medida un reflejo de sus propias opiniones sobre la cultura y la política. Aunque era riguroso, no tuvo en cuenta ciertos aspectos de la investigación que precedió a su obra.

Por otra parte, se han descubierto nuevos materiales. Los recientes trabajos realizados por Reinhard Brandt, Werner Euler, Heiner Klemme, Riccardo Pozzo, Werner Stark, Hans-Joachim Waschkies y otros han contribuido a un mejor entendimiento de las circunstancias externas de la vida de Kant. Aunque aún no estamos en disposición de conocer completamente el papel que jugó Kant en la administración de la Universidad de Königsberg, sabemos más de lo que sabía o deseaba revelar Vorländer. Finalmente, un mejor conocimiento del trasfondo histórico de la Prusia del siglo XVIII hace necesario revisar algunas de las afirmaciones que Vorländer y sus predecesores tomaron como verdaderas con toda evidencia. La erudición sobre Kant se apoya a menudo –al menos implícitamente– en una cierta imagen de la figura humana de Kant. Una biografía que tome en cuenta la nueva evidencia y los diferentes intereses-

del lector casi un siglo más tarde es una deuda hace tiempo contraída por los estudiosos de la figura de Kant.

Esta situación es especialmente cierta en el mundo de habla inglesa. Aparte de la *Vida de Immanuel Kant* de J. W. H. Stuckenberg aparecida en 1882, solo existen dos traducciones recientes de títulos extranjeros: la *Vida y el pensamiento de Kant* de Ernst Cassirer (traducida del alemán) y la obra de Gulyga *Immanuel Kant: su vida y su pensamiento* (traducida del ruso)[62]. Stuckenberg escribió su biografía mucho antes de que estuvieran disponibles las fuentes más importantes para una biografía completa de la vida de Kant. Cuando él la escribió, no existía ninguna edición completa de las cartas de Kant, de sus reflexiones o de sus conferencias. Tampoco pudo disponer de gran parte de la correspondencia con Hamann y Herder. Muchas otras fuentes han sido descubiertas desde entonces. Aunque el libro de Stuckenberg se lee gustosamente todavía, no satisface sin embargo los patrones que habría que aplicar en los tiempos actuales.

La biografía de Cassirer, por su parte, «no desciende a las minucias de la vida de Kant»[63]. Dicho en otras palabras, no dice mucho sobre su vida, y se concentra casi por entero en su pensamiento y en sus escritos publicados. La obra de Cassirer es más una explicación popular del desarrollo filosófico de Kant que una biografía propiamente dicha.

La obra de Gulyga podría ser la mejor existente en inglés, pero no está muy difundida. Esta exposición de la vida de Kant fue escrita para el lector ruso. De por sí constituye un buen antídoto contra las otras dos biografías disponibles en inglés, pero por haber sido escrita desde una perspectiva que es de alguna manera extraña para el lector anglosajón, no alcanza a clarificar siempre nuestro entendimiento de la vida y la obra de Kant. Por otra parte, tampoco es siempre fidedigna, y acentúa en demasía las conexiones entre el pensamiento de Kant y el ruso.

III

Las biografías de filósofos han sido relativamente escasas en el pasado reciente[64]. Una de las razones más importantes de este fenómeno tiene que ver con el modo de hacer filosofía en Amé-

rica, Australia e Inglaterra. Para un filósofo de orientación analítica, la biografía de un pensador es simplemente irrelevante, puesto que no descubre nada sobre la verdad de su posición ni añade nada a la consistencia de sus argumentos. Pero aunque hablando estrictamente esto sea cierto, la ausencia de un contexto –o mejor quizá, la sustitución de un contexto anacrónico– impide a menudo apreciar lo que un filósofo quiere decir.

Las biografías de filósofos son difíciles de escribir, pues han de encontrar un equilibrio entre la representación de los detalles biográficos del personaje y su aportación filosófica. No deben ser ni un mero relato de la vida externa del pensador ni convertirse tampoco en un simple sumario o exposición general de sus libros. Si una biografía insiste demasiado en los acontecimientos que jalonaron la vida del sujeto, puede resultar trivial y aburrida (aunque solo sea porque los filósofos no suelen llevar de ordinario vidas excitantes). Pero si la biografía se concentra demasiado en la obra, puede fácilmente resultar pesada por otras razones. La obra de la mayoría de los filósofos no suele prestarse a un resumen sencillo o a una discusión general. En cualquier caso, sería altamente improbable que un tratamiento resumido de la obra entera de un filosofo pudiese añadir nada significativo a la discusión filosófica. Idealmente, la biografía de cualquier pensador tendría que interesar tanto desde el punto de vista filosófico como del histórico. Y eso podría conseguirse mediante la integración del relato de la vida del filósofo con una perspectiva históricamente interesante de su propia obra.

Aunque tanto la vida como el pensamiento exigen atención, eso no significa que los dos ámbitos deban recibir igual tratamiento. Las cosas son más complicadas. La biografía debe fusionar de alguna manera estos dos componentes. Debe reflejar claramente el modo en que la vida y el pensamiento de un filósofo están conectados. Aunque es una tarea difícil y quizá imposible establecer por qué un cierto filósofo dijo las cosas que dijo y escribió los libros que escribió, la biografía que no acierte a responder a esta cuestión tendrá probablemente un interés limitado.

La biografía de Kant parece ser especialmente difícil. Por

una parte, su vida personal fue la de un típico profesor universitario de la Alemania del siglo XVIII. Por otra, su obra filosófica es tan densa, abstrusa y técnica que es verdaderamente arduo hacerla accesible al gran público. De la combinación de estos elementos no sería difícil alumbrar un producto muerto. El propio Kant siguió en sus obras la consigna «*de nobis ipsis silemus*» («guardemos silencio sobre nosotros mismos»). Kant estaba interesado por la verdad filosófica, y deseaba ser conocido por haber avanzado verdades filosóficas. Esta actitud tuvo también sus consecuencias en lo tocante a su biografía: no existe un diario, y los detalles sobre su vida son escasos. Para encontrarlos hay que espigar en lo que Kant nos dejó por casualidad y en las memorias de los que estuvieron más cerca de él. La mayoría de estos datos son recuerdos de gente de edad avanzada sobre el viejo Kant.

Pero Kant tuvo una vida. Pese a que vivió en una región aislada de Prusia, pese a que no salió jamás de su ciudad, pese a que no vivió grandes aventuras, y pese a que la mayor parte de su vida se resume en su trabajo, queda sin embargo por contar sobre él una historia altamente interesante y quizá incluso excitante. Es la historia de la vida *intelectual* de Kant, tal como está reflejada no solamente en su obra, sino también en sus cartas, sus enseñanzas y sus interacciones con sus contemporáneos de Königsberg y del resto de Alemania. Incluso la circunstancia de que la vida de Kant fuera en alguna medida la típica de un intelectual alemán del siglo XVIII, tiene importancia histórica justamente por el hecho de ser tan típica. Las diferencias y similitudes entre su vida y las de sus colegas de otras universidades protestantes como Marburgo, Gotinga y otras en Alemania, pueden aportar interesantes perspectivas para entender no solo al hombre sino también al tiempo en el que vivió.

La vida de Kant se extiende a lo largo de casi todo el siglo XVIII. Su mayoría de edad asistió a algunos de los cambios más significativos del mundo occidental –cambios que aún siguen resonando–. Era el período durante el cual se originó el mundo en el que hoy vivimos. Aunque Königsberg no estaba en el centro de ninguno de los movimientos significativos que condujeron a nuestro mundo, aquellos movimientos determi-

naron ampliamente el medio intelectual de Königsberg. La filosofía de Kant fue en muy gran medida una expresión y una respuesta ante aquellos cambios. Su vida intelectual reflejó los desarrollos especulativos, políticos y científicos más significativos de la época. Sus opiniones son reacciones al clima cultural de su tiempo. La filosofía inglesa y francesa, la ciencia, la literatura, la política y las costumbres formaron el tejido de sus conversaciones cotidianas. Incluso sucesos tan relativamente distantes como las Revoluciones Americana y Francesa repercutieron definitivamente en Kant, y por tanto también en su obra. Su filosofía debe ser contemplada en este contexto global.

Pero fue dentro de un escenario definidamente alemán, e incluso prusiano, donde Kant experimentó los sucesos trascendentales que tuvieron lugar durante el siglo XVIII. A veces resulta casi chocante observar hasta qué punto su desarrollo intelectual estuvo dictado por fuerzas venidas de fuera. Por ejemplo, el trabajo filosófico inicial de Kant tomó la forma de una serie de respuestas a las *Preisaufgaben* filosóficas establecidas por la academia de Berlín[65]. Y es tan difícil entender al primer Kant sin discutir su relación con el movimiento literario del *Sturm und Drang* y del "culto del genio", como lo sería entender al Kant maduro sin considerar la controversia que rodeó al llamado *Pantheismusstreit*.

Por otra parte, Kant pertenecía al particular medio intelectual de Königsberg y no era el único interesado y afectado por aquellos cambios. Hamann, Von Hippel, Herder, Her, y muchos otros fueron capaces de contribuir a la escena cultural alemana –al menos en parte– gracias a sus experiencias en Königsberg. Es importante investigar de qué manera se entrecruzaron las vidas de estas interesantes personas y el modo en que, mediante su interacción con ellas, fue configurándose el propio Kant. Aunque pudiera parecer exagerado, tampoco sería inapropiado hablar de una «Ilustración königsbergiana» del mismo modo que se habla de una «Ilustración berlinesa» y de una «Ilustración escocesa». La filosofía crítica de Kant tiene que ser contemplada igualmente en este contexto. Así pues, la discusión de la vida y las obras de Kant exige que los tres contextos –el global, el regional y el local– sean tenidos en cuenta.

En la presente biografía de Kant, todas estas circunstancias

reciben más atención que la que se les ha prestado en biografías anteriores. Dicho en otras palabras: este libro es una biografía intelectual de Kant que pone de manifiesto el modo en que los intereses especulativos del filósofo encontraron su arraigo en el período concreto que le tocó vivir. De alguna manera, este enfoque tiene similitudes con estudios como los de Schilpp, Vleeschauwer y Ward, y con las discusiones sobre la *Weltanschauung* de Kant expuestas en las obras de Kroner y Beck. Pero difiere de ellos en la medida en que dedica menos atención a los textos filosóficos ortodoxos y más a los sucesos de la vida de Kant y a la relación de este con los acontecimientos de Königsberg, Prusia, Alemania, Europa y Norteamérica. Sin olvidar la representación de los detalles biográficos de la vida de Kant y de su obra, este estudio se centra en el viaje intelectual que emprende Kant desde sus intereses parciales de una fundamentación metafísica de la física newtoniana, hasta la defensa filosófica de una actitud moral apropiada para un "ciudadano del mundo" *ilustrado*.

Al igual que Vorländer y Gulyga, me propongo presentar a Kant de un modo que sea asequible para el que no esté muy versado en el pensamiento kantiano. Incluso el lector que desconozca las sutilezas de la actual discusión filosófica sobre Kant o de la filosofía en general encontrará legible este libro. La vida de Kant es intrínsecamente interesante, y, a diferencia de Vorländer y otros, que se proponían primariamente dar vida al viejo Kant, yo me centraré en el filósofo más joven, que concibió por vez primera el proyecto de una *Crítica de la razón pura*. Y espero que de aquí pueda emerger un Kant polifacético, un Kant que se acerque más a una persona real que el "Mandarín" de Königsberg que Nietzsche vio en él[66].

De la vida de Kant podemos aprender tanto como de la de otras figuras del siglo XVIII –Benjamin Franklin, David Hume, Federico el Grande, Catalina de Rusia...– cuyas vidas se entretejieron con la de Kant de manera sutil y a veces no tan sutil. Ciertamente, podemos aprender de la biografía de Kant al menos tanto como lo que nos enseña la biografía de cualquier persona famosa. Y quizá incluso más, porque, como se verá a lo largo de este libro, el carácter de Kant fue una autocreación consciente. Kant coincidía con Montaigne y sus predecesores

estoicos en que «es deber nuestro componer nuestro carácter, no componer libros, y ganar no batallas y provincias, sino orden y tranquilidad en nuestra conducta. Nuestra gran y gloriosa obra maestra es vivir convenientemente». Que Kant viviese o no su vida "convenientemente" es una cuestión abierta; y eso convierte en fascinante su vida para todo el que piense que la filosofía tiene una importante contribución que aportar al entendimiento de nuestras vidas.

No sé realmente qué es lo que hace a las biografías tan fascinantes para tantos lectores. ¿Es una simple curiosidad sobre el modo en que los "famosos" han vivido? ¿Es voyeurismo, un inconfesable deseo de descubrir los pequeños y sucios secretos de los "grandes"? ¿Es escapismo, un afán de vivir una vida ajena, una especie de romance para los más intelectualmente inclinados? ¿O es un modo de intentar darle sentido a nuestras propias vidas? Muchos libros de autoayuda hablan de un deseo de una vida "afortunada" ampliamente sentido. Cabe pensar que las personas afortunadas han conquistado esta volátil meta; y los filósofos reputados, es decir, las personas que han reflexionado sobre la esencia de la fortuna, podrían tener más que ofrecer que la mayoría de los mortales.

Como Virginia Woolf observó una vez, las biografías son difíciles, si no imposibles, de escribir porque «las personas están en todas partes». Sus vidas no siguen una línea narrativa real. Pero esa línea es precisamente lo que los biógrafos intentan establecer. Una biografía tiene un comienzo, un período intermedio y un fin; y usualmente intenta dar sentido, o aducir razones, de los sucesos que simplemente pueden haber ocurrido uno tras otro sin estar conectados de ningún modo. Algunas vidas pueden ciertamente tener sentido, mientras que otras parecen transcurrir sin él. Que la vida de alguien tenga o no sentido –cualquiera que sea el significado que se dé a esta palabra– es una cuestión tan difícil de responder al menos como la cuestión de decir si nuestras propias vidas lo tienen. Las dos cuestiones son en última instancia una y la misma. Así pues, no tenemos por qué ser reticentes cuando penetramos en las vidas de otras personas a fin de darle sentido a la nuestra.

Por supuesto, no hay ninguna seguridad de poder extraer lecciones importantes y valiosas del estudio de una vida parti-

cular. Sería un error, creo yo, diseñar la vida propia de acuerdo con la de una figura histórica, incluso aunque esto haya sido practicado por muchos que acabaron convirtiéndose en figuras históricas por derecho propio. No es posible elegir una vida del mismo modo que uno elige un abrigo. Pero hay muchos modos de vida, y las biografías pueden darnos alguna luz sobre sus posibles peligros y recompensas. La vida que llevó Kant fue diferente de la de muchos románticos, de ciertos nietzscheanos y de muchos modernos aventureros. Si la vida de Kant fue o no fue atractiva, es el lector quien tiene que decidirlo. Pero estoy seguro de que fue más interesante que las caricaturas que corren hoy día.

Esta introducción está seguida de nueve capítulos: capítulo 1, "Infancia y primera juventud (1724-1740)"; capítulo 2, "Estudiante y profesor privado (1740-1755)"; capítulo 3, "El elegante *Magister* (1755-1764)"; capítulo 4, "Una palingenesia y sus consecuencias (1764-1769)"; capítulo 5, "Años de silencio (1770-1780)"; capítulo 6, "Crítica demoledora de la metafísica (1780-1784)"; capítulo 7, "Fundador de una metafísica de las costumbres (1784-1787)"; capítulo 8, "Problemas con la religión y la política (1788-1795)", y Capítulo 9, "El anciano Kant (1796-1804)". He procurado integrar el relato de la vida de Kant y el desarrollo de su filosofía tanto como me ha sido posible. Los resúmenes extensos de las obras mayores de Kant están claramente destacados en un tipo de letra menor; de este modo, el lector más interesado por los detalles de la vida de Kant que por los de su filosofía puede pasar fácilmente de largo sobre esos párrafos, aun cuando no creo que esta sea una buena idea.

1

INFANCIA Y PRIMERA JUVENTUD (1724-1740)

PRIMERA INFANCIA (1724-1731): «LA MEJOR EDUCACIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA MORAL»

El año 1724 no fue uno de los más significativos en la historia del género humano, pero tampoco fue totalmente anodino. En ese año se firmó un tratado entre Moscú y Constantinopla que pretendía desmembrar Persia, cuyo territorio había sido previamente invadido por las dos potencias. El sah de Persia, Mahmud, se volvió loco y ordenó una completa masacre en Ispahán. Felipe V abdicó del trono de España en favor de su hijo Luis –para recuperarlo nuevamente cuando este murió unos meses más tarde–. El Señor de Bienvilles, gobernador de Luisiana en Nueva Orleans, proclamó un *Code Noir* para regular a los negros y expulsar a los judíos, mientras que los cuáqueros y los menonitas publicaban sus primeras manifestaciones de oposición a la esclavitud. En Filadelfia fue creado el gremio de los artesanos, siguiendo las líneas de las cofradías europeas. En Irlanda, todavía posesión de Inglaterra y explotada en su mayor parte por terratenientes ausentes, Jonathan Swift publicaba las *Cartas de Drapier*, en las que trataba de persuadir a los irlandeses de que se opusieran a un proyecto de William Wood, que había obtenido una permiso real para acuñar una nueva moneda irlandesa pero que planeaba enriquecerse devaluándola luego.

Pedro I, conocido como Pedro el Grande, fundó la Academia Rusa de las Ciencias y de las Artes. Paul Dudley descubrió la posibilidad de fecundar el grano por fertilización cruzada. Herman Boerhaave sostuvo en sus *Elementae chemiae* (Elementos de química) que el calor era un fluido, y Gabriel Daniel Fahrenheit describió el sobreenfriamiento del agua. Georg Friedrick Haendel acabó dos de sus obras menos conocidas, las óperas *Giulio Cesare* y *Tamerlán*. Jean Philippe Rameau compuso una de sus tres colecciones de piezas para clavicémbalo. Daniel Defoe publicó *Roxana* y *Un nuevo viaje alrededor del mundo*. En este mismo año aparecían el segundo volumen de la novela picaresca *Gil Blas* de Alain René Lesage, la obra póstuma de la Condesa de Lafayette *La Comtesse de Tende*, y *De l'Origine des fables* (Sobre el origen de los mitos) de Bernard de Fontenelle, que trataba de explorar las raíces psicológicas e intelectuales de la mitología y de refutar las supersticiones populares. Claude Buffier publicaba su *Traité des vérités premières et de la source de nos jugementes* (Tratado sobre las verdades primeras y sobre la fuente de nuestros juicios), en el que intentaba descubrir los principios básicos del conocimiento humano, y David Hume comenzaba su segundo año de estudios en la Universidad de Edimburgo.

En Prusia, Federico Guillermo I (1688-1740), que reinaba desde 1713, trabajaba denodadamente por la centralización del Estado y la creación de un ejército poderoso a base de fondos extraídos de un país empobrecido. Durante los años anteriores había dado un paso decisivo en la reforma de su administración, que quedó unificada en un solo departamento bajo el nombre de Directorio General. Esta institución iba a convertirse en un eficiente órgano burocrático que limitaría gastos reales, mientras multiplicaba por más de dos los ingresos anuales que le permitían al rey canalizar fondos hacia su ejército. Durante el año 1723, Federico Guillermo encontró también tiempo para expulsar de Prusia a Christian Wolff a petición del grupo de fanáticos religiosos de Halle conocidos como pietistas. Estos pietistas sostenían que la aceptación por parte de Wolff de la teoría leibniziana de la armonía preestablecida implicaba un fatalismo que podía servir de excusa a los desertores del ejército. Esa doctrina podría ayudarlos efectivamente a desertar. El rey llegó hasta a prohibir incluso la enseñanza de las doctrinas wolffia-

nas[1]. Con ello, y muy a pesar suyo, proporcionaba a su autor una buena celebridad entre los defensores de la Ilustración. Wolff, a quien se le había prohibido bajo pena de muerte volver a entrar en Prusia, se afincó en la Universidad de Marburgo y publicó en 1724 una de sus más famosas obras, los *Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge* (Pensamientos racionales sobre los objetivos de las cosas naturales), un tratado de teleología en el que intentaba mostrar lo bien planificado que realmente estaba nuestro mundo.

La mayoría de estos acontecimientos de Prusia y de otras partes tuvieron a su debido tiempo consecuencias en Königsberg. Algunas acciones del rey desencadenaron efectos inmediatos: en 1724 Königsberg, que hasta entonces había consistido en tres ciudades diferentes: la *Altstadt* o ciudad vieja, la *Löbenicht* y la *Kneiphof*, quedó unificada en una sola. Esta organización hizo a la ciudad más fácil de administrar y más eficaz a su gobierno. (Entre otras cosas, la unificación redujo el número de horcas de tres a una.) En ese mismo año regresó a Königsberg un ministro de la Iglesia llamado Georg Friedrich Rogall para velar en ella por los intereses del rey. Educado y convertido al pietismo en Halle por los enemigos de Wolff, Rogall tenía la confianza de su soberano religioso. Uno de sus primeros actos consistió en expulsar de la Universidad de Königsberg al más famoso defensor de la filosofía wolffiana, Christian Gabriel Fischer (1686-1751), profesor de filosofía de la naturaleza, que siguió la misma suerte que Wolff como consecuencia del informe remitido por Rogall a Berlín[2].

El 22 de abril de aquel mismo año nacía en Königsberg Immanuel Kant. El *Viejo Almanaque Prusiano* asociaba el nombre "Emanuel" con esa fecha; y de acuerdo con ello, el pequeño fue bautizado como "Emanuel". Kant cambiaría más tarde este nombre por el de "Immanuel", pensando que esta forma era más fiel al original hebreo. "Emanuel" o "Immanuel" significan "Dios está con él". Kant pensaba que era un nombre muy apropiado, y no era infrecuente que se mostrase orgulloso de él, comentando su significado incluso en sus años de vejez[3]. Tal vez sea significativo el hecho de que juzgase necesario evaluar y corregir el nombre que se le había impuesto, pero en todo caso vale la pena tener en cuenta que el significado literal de

su nombre le proporcionó bienestar y confianza durante toda su vida. Ciertamente, el carácter autónomo y seguro de sí que Kant se forjó bien puede presuponer un cierto género de confianza optimista en el mundo como una totalidad teleológica, como un mundo en el que todas las cosas, incluido él mismo, tenían un lugar definido.

Emanuel era hijo de Johann Georg Kant (1683-1746), un maestro guarnicionero afincado en Königsberg, y de Anna Regina Kant (1697-1737), nacida Reuter e hija asimismo de otro guarnicionero de Königsberg. Johann Georg Kant había llegado a Königsberg procedente de Tilsit. Su matrimonio con Anna Regina, el 13 de noviembre de 1715, le abrió las puertas para instalarse y ganarse la vida como artesano independiente[4]. Estos artesanos estaban obligados a pertenecer a un gremio o cofradía. Puesto que los gremios regulaban estrictamente el número de los que podían abrir un negocio dentro de la ciudad, casarse con la hija de un maestro era con frecuencia la única vía de acceso al gremio que se le abría a un extraño. Solo había dos maneras de hacerse artesano independiente: o ser hijo de un maestro artesano, o casarse con la hija de alguno de ellos. Anna Regina era hija de Caspar Reuter y de su esposa Regina, nacida Felgenhauer (o Falkenhauer)[5]. Caspar Reuter procedía de otra ciudad, Núremberg, que tenía viejas conexiones mercantiles con Königsberg[6].

Para acceder al estatuto de maestro era obligatorio que el candidato hubiera fabricado una "pieza maestra" y que hubiera obtenido el derecho de ciudadanía en el lugar en el que iba a instalar su negocio. Eso significaba usualmente que tenía que poseer propiedades dentro de la ciudad (o al menos pertenecer a una familia que las tuviera). Y, más importante aún, tenía que quedar inscrito en una cofradía local cuyas leyes especiales y costumbres le eran impuestas a él y a toda su familia desde el momento que se inscribía. Para entrar en la cofradía se exigía la presentación de una prueba del nacimiento legítimo tanto del maestro como de su esposa. Tradicionalmente, estas cofradías eran bastante independientes de las autoridades públicas, y solían solventar por sí mismas los conflictos surgidos entre sus miembros[7]. Las vidas de los cofrades estaban reguladas por viejas costumbres que no les dejaban mucha libertad en la ges-

tión de su negocio. La cantidad de aprendices y oficiales que podían emplear, por ejemplo, estaba estrictamente regulada. Los trabajadores no especializados no podían ejercer ninguno de los oficios reconocidos. Los precios no eran establecidos por el mercado. La organización gremial era esencialmente un sistema cerrado cuyas leyes y regulaciones garantizaban usualmente una vida cómoda por la supresión de la competencia. Como maestro de un sector, el padre de Kant podía ejercer (al menos en principio) un tipo de control sobre los oficiales y aprendices que actualmente consideraríamos inaceptable. Sería, por ejemplo, el único que pudiese dar permiso a un oficial para trasladarse de un lugar a otro. Los gremios estaban también autorizados a castigar a sus miembros, una autoridad que efectivamente ejercían.

En Königsberg cada gremio tenía su propio representante en los diferentes distritos de la ciudad, y cada distrito contaba con una cuenta especial aislada para ayudar a sus miembros en caso de muerte, enfermedad o empobrecimiento[8]. Cuando un maestro moría, normalmente el gremio se hacía cargo de la viuda. De hecho, «el gremio, como la iglesia, abarcaba toda la vida» de sus miembros[9]. Los *Handwerker* [trabajadores manuales] se sentían muy orgullosos de su posición especial y ponían gran cuidado en distinguirse de los que consideraban ser de nivel inferior. El concepto de "honor" o *Ehre* tenía una gran importancia no solo en todas las acciones del miembro de un gremio, sino también en su historial. El miembro de un gremio pertenecía a las clases "respetables"[10]. Un relato del siglo XVIII sobre el estatuto de los artesanos en Zúrich puede darnos una idea de su situación en Königsberg:

> El orgullo de la llamada burguesía se dejaba sentir justamente entre los miembros, tanto jóvenes como viejos, de lo que podría llamarse clase media de los ciudadanos. Expresiones tales como... «Yo soy un caballero y un ciudadano» eran manifestaciones frecuentes en sus altercados con individuos que se tenían por superiores, o con los campesinos y los extranjeros [...]. El panadero al que mis padres compraban el pan, Irminger, era un sagaz y experimentado hombre de negocios; en la época en la que yo mismo me convertí en ciudadano, Irminger era tenido en gran estima como maestro de su gremio y tratado con mucho

> respeto como miembro del Consejo. Este era el caso también de algunos otros, y un buen número de artesanos habían sabido ganarse el mismo grado de respeto como miembros del Gran Consejo. La manera enormemente elitista de elegir a los miembros del Gran Consejo –elegidos por los actuales miembros del Consejo y los regidores de los gremios– hubiera desembocado inevitablemente en un dominio total de una camarilla patricia si los maestros gremiales, los dos oficiales principales, no hubieran sido elegidos por el gremio en conjunto [...]. Eran principalmente los carniceros los responsables de este sistema gremial... seguidos por los panaderos y los molineros, mientras que los zapateros y los sastres solo tenían un representante en el Gran Consejo[11].

Por trabajar sobre todo con cuero, los fabricantes de correajes o cinchas estaban relacionados con los zapateros y los guarnicioneros. Estos artesanos *(Riemer* o *courroiers)* producían arneses para caballos, carros, trineos y otros elementos relacionados con el transporte. En Prusia eran también responsables del equipamiento de las carrozas mismas. El principal material de su industria era el cuero, y sus herramientas más importantes las mismas que las de los talabarteros.

El padre de Kant, al igual que la mayoría de los artesanos, tenía su taller en su misma casa. Aunque el gremio de los artesanos del cuero no se contaba entre los más prestigiosos, formaba, sin embargo, parte del sistema. Como los restantes miembros de esta clase, los Kant podían no ser ricos, pero poseían sin duda un cierto tipo de estatus social que inspiraba respeto y los hacía sentirse orgullosos de su honor. Como hijo de maestro, Kant gozaba de derechos especiales, pues, por nacimiento, era miembro del gremio.

La familia vivió al principio en una casa de las afueras de la ciudad que antiguamente había pertenecido al padrastro de Regina Reuter, la abuela de Kant[12]. Fue heredada, al parecer, por los abuelos de Kant, quienes siguieron siendo sus dueños en lugar de sus padres. La casa, edificada sobre una estrecha pero profunda parcela, era típica de Königsberg: de tres pisos, con un cobertizo, un jardín e incluso una pradera. Aunque no lujosas, aquellas viviendas eran confortables al menos para los niveles del siglo XVIII. El padre de Emanuel ganaba al parecer

lo suficiente para llevar una vida acomodada, aunque su profesión no fue nunca un medio para hacerse rico[13]. No era una actividad tan próspera como la de los carniceros y panaderos, por ejemplo, pero mantenía bien una familia. El padre de Kant empleó a veces a un aprendiz o a un oficial, aunque la mayor parte del tiempo trabajó en solitario[14]. Casi con seguridad, la familia Kant tuvo al menos una sirvienta, quien habría vivido con ellos. El joven Emanuel tenía constantemente ante sus ojos el negocio de su padre.

Kant era el cuarto hijo del matrimonio, aunque cuando él nació solo sobrevivía una hermana de cinco años. El día en que lo bautizaron, Anna Regina escribió en su libro de oraciones: «Quiera Dios conservarlo de acuerdo con Su Promesa de Gracia hasta el final de sus días, por el amor de Jesucristo, Amén». Dado que había perdido ya dos hijos, el nombre impuesto al recién nacido le pareció de muy buen augurio. Esta plegaria no era solamente la expresión de un anhelo piadoso, sino que respondía también a un deseo real y expresaba un sentimiento muy profundo. Ciertamente, las probabilidades de que Emanuel viviera hasta una edad avanzada no eran muy altas. De los cinco hermanos nacidos después de Kant, solo tres (dos hermanas y un hermano) sobrepasaron la primera infancia. Dicho en otras palabras, cuatro de los nueve hijos nacidos del matrimonio Kant murieron a una edad muy temprana. Aunque esta proporción no era inusual en el siglo XVIII, no debió de ser muy tranquilizadora para la madre de Emanuel.

Mientras que la familia vivió con bastante holgura durante los primeros años de Emanuel, la situación fue empeorando a medida que el chico crecía. El 1 de marzo de 1729 moría su abuelo. Al parecer, Johann Georg Kant se hizo cargo entonces del negocio de su suegro, a fin de asumir la responsabilidad del cuidado de su suegra. Y esta situación era difícil de mantener. Cuatro años más tarde (en 1733), la familia se trasladaba desde la casa que hasta entonces había ocupado a la de la abuela –probablemente para poder cuidarla mejor–. La nueva casa, más pequeña y más modesta, de un solo piso e igualmente situada en las afueras de la ciudad, era un exiguo alojamiento para una familia en expansión. Una cocina abierta al exterior, un cuarto de estar amplio y dos o tres pequeños dormitorios

escasamente amueblados componían todo el espacio habitable. La casa estaba situada junto a la *Sattlerstraße*, o calle de los Guarnicioneros. Esta era precisamente la calle en la que, de acuerdo con costumbres que se remontaban a la Edad Media, vivían la mayoría de los guarnicioneros y artesanos del cuero[15].

La nueva localización del taller no resultó tan lucrativa como la antigua. Aunque el padre de Emanuel no había poseído nunca un gran negocio, sus ingresos declinaban ahora rápidamente. Las dos razones fundamentales de este declive fueron el aumento de la competitividad por la vecindad de talleres similares y su propio envejecimiento. La primera razón del declive no era consecuencia solamente de la nueva ubicación, sino también resultado directo de la seria crisis que azotó al sistema de gremios durante las primeras décadas del siglo XVIII. Aunque este sistema seguía siendo poderoso, albergaba en su seno una serie de profundos problemas. Esta situación quedó reflejada en la "Opinión de la Dieta Imperial Relativa a los Abusos de los Gremios", promulgada el 14 de agosto de 1731 para reprimir aquellos abusos. Los gremios estaban continuamente enzarzados en querellas sin fin, y las relaciones entre oficiales y maestros se habían degradado. El edicto suprimía algunos de los derechos gremiales, limitaba otros e instaba a los gremios a

> adoptar comportamientos más ecuánimes y a mostrar la debida obediencia a sus autoridades [civiles] acreditadas. En todo caso, ha quedado manifiesto que es absolutamente necesario abandonar nuestra anterior paciencia y advertir con toda seriedad a los maestros y oficiales que de continuar comportándose de modos tan irresponsables, perniciosos y porfiados, el Emperador y la Dieta podrían verse inclinados, siguiendo el ejemplo de otros países, y en interés del publico que se siente dañado con tan criminales querellas privadas, a suprimir y abolir los gremios en su totalidad[16].

La familia Kant resultaba afectada por tales querellas, pero Johann Georg y Anna Regina demostraron ser personas de bien ante los ojos de su hijo:

> Todavía recuerdo... cómo discutieron una vez los guarnicioneros y los talabarteros sobre el negocio que ambos tenían en común

> *(Gemeinsame)* porque mi padre sufrió mucho con aquella disputa. Pues a pesar de ellas, mis padres trataban con tal respeto y consideración a sus enemigos y con tan firme confianza en su porvenir *(Vorsehung)* que el recuerdo de este incidente no se borrará nunca de mi memoria, aun cuando entonces yo era solo un muchacho[17].

Es fácil comprender que las dos industrias entraran en conflicto. Las dos competían esencialmente por los mismos compradores y las dos fabricaban los mismos productos. El negocio de los guarnicioneros era muy similar al de los talabarteros, pero el aprendizaje de los primeros duraba dos años y el de los otros tres. Así pues, mientras que los talabarteros podían enjaezar a un caballo, los guarnicioneros no habían sido entrenados para hacer sillas de montar y no les estaba permitido fabricarlas. En la competición por un negocio limitado, los fabricantes de monturas invadieron el mercado de los guarnicioneros, quienes se revolvieron contra esta invasión pero perdieron finalmente la batalla. En algunas regiones de Alemania la industria de los guarnicioneros ya había desaparecido en la época en que Kant nació.

A Johann Georg Kant le tocó vivir y trabajar durante el período en que su profesión declinaba en Königsberg. Su negocio se resentía según iba pasando el tiempo, y fue resultando cada vez más difícil ganarse la vida con él durante las décadas de 1730 y 1740. Johann Georg debió de comprender que lo que tenía delante era una batalla perdida. Debía darse cuenta de que aquella invasión era desleal, pero no podía hacer nada para detenerla. Pero no dejó que aquellas dificultades envenenaran la vida familiar, pese a la estrecha conexión que para él tenían su familia y su industria.

El siguiente relato de Samuel Klenner, un curtidor *(Weissgerber)* que residió durante algún tiempo en la ciudad, describe el aspecto que presentaba Königsberg en los primeros años veinte a los ojos de un simple oficial:

> Königsberg: La capital de Prusia Brandenburg... es una ciudad muy grande. Yo residí en ella durante las tres cuartas partes de un año como oficial del maestro Heinrich Gallert en Rossgarten.
>
> Cada pastor tenía que a dar un Ducado al Obispo Luterano,

quien se había doctorado en las Sagradas Escrituras y estaba obligado a revisarlas *(revidieren)* continuamente y predicar dondequiera que fuese. El rey había construido también un orfelinato en la ciudad y designado al profesor Francke de Halle para dirigirlo. Hay en él una pequeña iglesia, y los profesores de la institución pronuncian excelentes sermones, pese a que se los llama pietistas...

La comida aquí, como en toda Prusia, es muy monótona. Durante casi la mitad de la semana se sirve una y la misma: cerdo salteado y pescado, que se recalienta cada día. El pan es negro, pero bastante sabroso. La harina poco molida conserva la cascarilla del grano, y el pan contiene paja con frecuencia. En cambio, la cerveza es excelente: la cerveza que se toma en Prusia es a menudo superior a la cerveza real de algunas partes de Silesia.

Los oficiales de un maestro no pueden ir a sitios públicos a causa de los soldados. Tienen que quedarse en casa de sus patrones jugando a las cartas por dinero –algo muy común en Königsberg–. Tampoco se le permite a nadie sentarse en una taberna y beber mientras la iglesia está abierta. Si alguien lo hace, es arrestado. Debido a la intensificación del reclutamiento de soldados, y a que están haciendo lo imposible por conseguir reclutarme a mí, me he vuelto a Dánzig[18].

La comida diaria de la familia Kant era probablemente tan monótona como este apunte sugiere, y frugal en el mejor de los casos. Sin embargo, esto debió de ser lo habitual entre los pequeños comerciantes de la época, y sería incierto decir que los Kant eran pobres –al menos mientras la madre vivió.

Kant me comentó una vez que cuando observaba más de cerca la educación que se impartía en la casa de un conde no lejos de Königsberg... pensaba con frecuencia en la preparación incomparablemente más noble que él había recibido en casa de sus padres. Les estaba muy agradecido por eso, añadiendo que jamás había oído o visto nada indecente en su casa[19].

Este testimonio está confirmado por Borowski, que escribió:

Cuántas veces lo he oído decir: «Nunca, ni siquiera una vez, se me permitió oír nada indecente de labios de mis padres, ni ver ninguna cosa deshonrosa». Y él mismo admitía que quizá hu-

> biera muy pocos niños –especialmente en nuestra época– que pudieran contemplar su infancia con tanta gratificación como la que él podía seguir sintiendo[20].

Kant solo tenía cosas buenas que decir acerca de sus padres. Así, en una carta de una época más avanzada de su vida escribía: «Mis dos padres (que pertenecían a la clase de los artesanos) eran perfectamente honestos, moralmente decentes y disciplinados. No me legaron una fortuna (pero tampoco me dejaron deudas). Y, desde el punto de vista moral, me dieron una educación absolutamente inmejorable. Cada vez que pienso en esto me siento invadido por sentimientos de la más intensa gratitud»[21].

Cuando Johann Georg murió en 1746, Emanuel, el hijo mayor –que entonces tenía casi veintiún años–, escribió en la Biblia familiar: «El 24 de marzo mi querido padre nos ha dejado con una muerte tranquila... Quiera Dios, que no le deparó muchas alegrías en esta vida, permitirle participar en la bienaventuranza eterna»[22]. Podemos asumir que Kant respetó y amó a su padre: una buena parte de su austera actitud moral puede ser probablemente retrotraída a este infatigable trabajador que supo ganarse el pan de su familia en circunstancias que no siempre fueron fáciles. Su madre pudo haber significado incluso más para él. Pero Kant hablaba de ella en términos más sentimentales. Así, se cuenta que dijo: «Nunca olvidaré a mi madre, porque ella sembró y alimentó en mí el primer germen de la bondad; ella abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza; ella despertó y amplió mis conceptos, y sus doctrinas han ejercido una continua y beneficiosa influencia en mi vida»[23]. Su madre era «una mujer de un gran talento natural... con un corazón noble, y con una religiosidad genuina alejada de manifestaciones entusiastas»[24]. Kant creía no solo que había heredado de su madre el aspecto físico, sino también que ella había sido el factor más importante para la primera formación de su carácter y la que aportó los fundamentos de lo que él habría de ser más tarde. Era muy querido por su madre, y el niño se sentía favorecido. En sus lecciones sobre antropología lo encontramos diciendo que usualmente son los padres los que miman a sus hijas y las madres a sus hijos, y que las madres prefieren a los hijos que son vivaces y atrevidos[25]. Pero también dice que

normalmente los hijos quieren más a sus padres que a sus madres, porque

> cuando aún no han sido reprimidos, los niños prefieren los placeres conectados con el ejercicio... En general, las madres miman... a sus hijos. Pero observamos que los hijos, especialmente los niños, quieren más a sus padres que a sus madres. Y esto es consecuencia del hecho de que las madres no les permiten saltar y correr, etc., por temor a que se lastimen. En cambio el padre, que les grita e incluso les da a veces un azote cuando se desmandan, también los llevan a veces al campo, donde pueden comportarse como chicos y les permiten correr, jugar y sentirse felices[26].

Aunque esta no es necesariamente una exposición de la relación con su padre y con su madre, hay razones para creer que Kant amaba a los dos, aunque quizá de maneras diferentes.

La madre de Emanuel tenía una educación superior a la de la mayoría de las mujeres en el siglo XVIII. Escribía bien. Y al parecer se cuidó personalmente de la mayoría de los escritos de la familia. Llevaba a su hijo de paseo y «dirigía su atención hacia los objetos de la naturaleza y le descubría muchos de sus aspectos; incluso le contaba lo que ella sabía sobre la naturaleza del cielo y se admiraba de su agudo entendimiento y de su avanzada comprensión»[27].

Su abuela murió en 1735. Por triste que el acontecimiento pudiera ser, significó un alivio para la familia. Había una boca menos que alimentar, menos trabajo para la madre y más espacio para los niños. En noviembre de aquel mismo año, Anna Regina dio a luz otro hijo (Johann Heinrich). Dos años más tarde (el 18 de diciembre de 1737) moría a los cuarenta años, agotada por nueve embarazos y por la fatiga del cuidado de la familia.

Emanuel tenía entonces solo trece años y la muerte de su madre le afectó profundamente. Se dice que cuando era viejo relató de esta manera la muerte de su madre:

> [Ella] tenía una amiga a la que amaba tiernamente. Su amiga estaba prometida a un hombre al que le había entregado su corazón, sin violar su inocencia ni su virtud. Aunque el hombre

> le había prometido casarse con ella, rompió su promesa y se casó con otra. Como consecuencia del dolor y el sufrimiento, la mujer abandonada cayó enferma con fiebres altas. Se negaba a tomar la medicina que le habían prescrito. La madre de Kant, que la cuidaba en su lecho de muerte, trató de darle una cucharada de aquella medicina; pero su amiga enferma se negaba a tomarla alegando que tenía muy mal sabor. La madre de Kant creyó que el mejor modo de convencerla de lo contrario sería tomar ella misma una cucharada. Así lo hizo, y entonces comprobó que su amiga enferma había usado ya aquella misma cuchara. Tan pronto como se dio cuenta de lo que había hecho, comenzó a sentir nauseas y un sudor frío se extendió por todo su cuerpo. Su imaginación multiplicó estos síntomas. Cuando observó las manchas del cuerpo de su amiga, que reconoció como signos de viruela, declaró inmediatamente que este suceso sería causa de su propia muerte. Cayó postrada ese mismo día y murió poco después. Su muerte fue un sacrificio a la amistad [28].

Wasianski, que recoge esta historia, dice también que Kant se la contó «con el amor y la tristeza conmovida de un hijo bueno y agradecido».

¿Puede haber algo oculto en esta historia? ¿Es solo una muestra de amor y gratitud, o revela algo más siniestro? ¿Da pie para presumir en el joven Kant un resentimiento contra su madre que aún perduraba a sus setenta años? ¿Culpaba acaso a su madre y a su amiga por haberlo abandonado y traicionado de este modo?

Hartmut Böhme y Gernot Böhme sostienen que Kant estaba convencido de que la muerte de Anna Regina fue un justo castigo por haber sido una "mala" madre, y que esta convicción lo atormentó durante el resto de su vida [29]. Los Böhme sugieren también que la posterior concepción kantiana de la moralidad como liberación del afecto y del deseo tiene sus raíces en este conflicto: Kant culpaba a su madre por morir, se sentía culpable por esta acusación, y por tanto encontraba difícil afligirse. "Reprimió" a un mismo tiempo la aflicción y la culpa, y por ello no pudo aprender a apreciar la importancia de nuestro lado no racional [30]. Pudo ser así, pero no es muy verosímil. Sea cual sea la interpretación psicoanalítica que la superficie de esta historia permita, debemos recordar que en todo caso sería más apro-

piada como lectura de Wasianski que como lectura de Kant. Al fin y al cabo, estas no son las propias palabras de Kant. Pero aunque fuera cierto que algunas de las confusas emociones provocadas en el niño por la inesperada muerte de su madre seguían surtiendo efecto en su vejez (o mejor, volvieron a surtir efecto en su vejez), eso no nos autorizaría a extraer ninguna conclusión significativa sobre el conjunto de la vida de Kant. La muerte de su madre pudo ser difícil de superar para un chico de trece años, pero aquel suceso no explica su posterior desarrollo filosófico.

Anna Regina fue enterrada de manera "silenciosa" y "humilde", esto es, sin cortejo y al precio que las personas modestas podían pagar[31]. A efectos de impuestos, los Kant fueron declarados explícitamente "pobres" en 1740, y mientras que Johann Georg había llegado a pagar anteriormente 38 táleros en impuestos, ahora pagaba solamente 9 groschen[32]. Dado este descenso, no es de extrañar que la familia recibiera ayuda de otros miembros de la familia y de algunos amigos. Así, algunos benefactores les proporcionaban la leña, y los estudios de Emanuel fueron costeados por un tío (hermano de su madre y zapatero de profesión) que estaba mejor situado que su padre[33]. Más tarde, cuando Kant era un filósofo famoso, algunos trataron de sostener que su familia era indigente, pero no parece que llegasen nunca a tal extremo. Wasianski creyó necesario tratar este tema y dijo que «los padres de Kant no eran ricos, pero tampoco eran en absoluto tan pobres como para llegar a sufrir alguna necesidad; y mucho menos era cierto que fueran indigentes o que tuvieran que preocuparse por la comida. Ganaban lo suficiente para mantener su casa y atender a la educación de sus hijos»[34]. Puesto que no existía entonces nada parecido a un «sistema de seguridad social» en el sentido que hoy tiene esta expresión, era habitual que los parientes más cercanos velaran por los miembros de la familia aportando lo que fuera necesario.

Kant no tenía mucho en común con sus hermanos y hermanas, ni estuvo especialmente ligado con ninguno de ellos. Cuando, durante los últimos días de su vida, su hermana Katharina Barbara vino a su casa a cuidarlo, Kant se sentía azorado ante su "simplicidad", aunque también le estaba agradecido.

Con el único hermano que sobrevivía, Johann Heinrich, que nació cuando Kant asistía ya al *Collegium Fridericianum*, tampoco tuvo mucha relación. Difícilmente encontraba tiempo para responder a sus cartas. Pero esto no significa que no cumpliera escrupulosamente lo que él consideraba sus deberes para con ellos. No hay desde luego la menor duda de que Kant sostuvo económicamente a sus hermanos cuando estos lo necesitaron[35]. Aunque se mantuvo apartado, no descuidó nunca sus obligaciones para con su familia.

Los padres de Kant eran religiosos muy influidos por el pietismo. Su madre sobre todo seguía con fidelidad las creencias y prácticas pietistas, que eran entonces las habituales en los círculos de los comerciantes y de los ciudadanos menos ilustrados de Königsberg.

El pietismo era un movimiento religioso dentro de las iglesias protestantes de Alemania. Fue en gran medida una reacción al formalismo de la ortodoxia protestante. Los teólogos y pastores ortodoxos ponían mucho énfasis en los llamados libros simbólicos, que requerían una estricta fidelidad a su contenido. Todo el que se apartara de las doctrinas teológicas tradicionales era acosado y perseguido. Pero al mismo tiempo no se interesaban por el bienestar espiritual o económico de su rebaño. La mayoría de ellos habían establecido confortables acuerdos con la aristocracia y la alta burguesía local y se mostraban a menudo desdeñosos con las gentes más simples y menos cultas de la ciudad.

Los pietistas, por el contrario, subrayaban la importancia del estudio independiente de la Biblia, de la devoción personal, del ejercicio del sacerdocio entre los laicos y de una fe práctica encarnada en actos de caridad. El pietismo era un movimiento evangélico que usualmente comportaba la insistencia en una experiencia *personal* de conversión radical o renacimiento y un menosprecio del éxito mundano[36]. Los pietistas creían que para alcanzar la salvación era necesario haber experimentado una suerte de *Bußkampf* o batalla de arrepentimiento que desembocaba en una conversión *(Bekehrung)* y un despertar *(Erweckung)*. En esta batalla, el "viejo yo" tenía que ser superado por el "nuevo yo" mediante la gracia de Dios. Por esta mediación, el "hijo del mundo" se tornaba en "hijo de Dios". Para ser un

buen cristiano había que volver a nacer y haber tenido una experiencia de conversión que usualmente podía ser fechada con precisión. Este renacimiento era, sin embargo, el primer peldaño de una largo camino. La fe viva del converso tenía que ser reconfirmada cada día mediante «actos de obediencia a los mandamientos de Dios [que] incluían la oración, la lectura de la Biblia, la renuncia a diversiones pecaminosas y el servicio al prójimo mediante actos de caridad»[37].

El pietismo era una "religión del corazón", totalmente opuesta al intelectualismo y caracterizada por un emocionalismo que bordeaba a veces el misticismo. Dondequiera que arraigaba el pietismo se formaban pequeños círculos de "selectos". Uno de los principios más importantes del pietismo era precisamente la idea de que cada creyente debía formar en su entorno una *"ecclesiola in ecclesia"*, o pequeña iglesia de "verdaderos cristianos" *(Kernchristen)*, diferente de la iglesia formal que pudiera haberse alejado del verdadero sentido del cristianismo. Su fuente de inspiración más importante era el libro *Pia desideria* de 1675, de Philipp Jakob Spener, cuyo subtítulo decía «un deseo sincero de reforma de la verdadera Iglesia evangélica aprobada por Dios, junto con algunas sugerencias cristianas que conduzcan a ella». El centro principal de este movimiento en Prusia era la Universidad de Halle, en donde August Hermann Francke (1663-1727) había propagado con mucho éxito las ideas pietistas y desde donde el pietismo irradió a toda Prusia[38].

Una de las fuerzas más poderosas en la propagación del pietismo fue Federico Guillermo I, quien descubrió en este movimiento un instrumento muy útil para sus propios fines. Para crear un Estado absolutista con un ejército poderoso, una administración eficaz, una economía rígida y un sistema educacional uniforme y eficiente, eligió a los miembros más prominentes del movimiento pietista como ejecutores de su programa de reformas[39].

Puesto que estas reformas iban contra los intereses de los ricos aristócratas de Prusia, quienes a su vez estaban estrechamente aliados con las fuerzas más ortodoxas de la Iglesia luterana, el conflicto político entre el rey absolutista y la nobleza local se convirtió también en un conflicto entre la ortodoxia teológica y el pietismo. Esta combinación de motivos políticos

y teológicos cristalizó en una mezcla explosiva. El rey suprimió desde Berlín muchos de los privilegios de la aristocracia terrateniente a fin de imponer su propia administración centralizada. Su empeño en educar a los hijos de los desheredados lo enfrentó también con aquella aristocracia, pues el tiempo que los niños empleaban en la escuela les impedía trabajar en sus campos, con lo cual se reducían sus beneficios. La batalla entre las fuerzas centralistas de Berlín y la aristocracia terrateniente local fue realmente dura, y los pietistas fueron los aliados naturales del rey. Es cierto que Federico Guillermo I «incorporó de manera creciente al pietismo en su organización, lo utilizó, y de este modo lo cambió, pero solo para verse él mismo cambiado a su vez por este»[40]. Pues aunque uno se sienta tentado a hablar de una "impía alianza" entre religión y política, es innegable que, en su conjunto, aquella alianza favorecía los intereses del pueblo llano más que los de la nobleza.

El pietismo que se enseñaba en Halle era distinto del que se impartía en otras partes de Alemania. Francke ponía más énfasis en la vida cristiana activa que otros propagandistas del pietismo. Lo que Francke contemplaba era ciertamente una especie de activismo social. Los actos de caridad no eran solamente un asunto privado de cada individuo cristiano; eran también una tarea común de la comunidad pietista prusiana.

Francke había fundado en Halle una serie de instituciones para acoger y educar a los huérfanos y a otros niños desamparados; igualmente se había embarcado en un ambicioso proyecto educacional que desbordaba las fronteras de Halle: las *"Franckeschen Anstalten"* [Instituciones Francke], cuyo propósito era el de comunicar «una idea y un ejemplo a otros países y reinos sobre el modo de implantar en sus territorios el bien común»[41]. Los actos cotidianos de caridad requeridos para cada pietista eran a menudo canalizados hacia trabajos en instituciones tales como orfelinatos y escuelas para los pobres. Fue este pietismo de Halle el que arraigó principalmente en Königsberg. Hubo sin duda una conexión directa entre Halle y Königsberg durante la primera mitad del siglo XVIII, apoyando activamente el rey la promoción de los pietistas de Halle a posiciones oficiales en Königsberg. Y fue esta versión del pietismo la que influyó en los padres de Kant.

Aunque el pietismo se convirtió en el movimiento dominante en Königsberg bajo Federico Guillermo I, su influencia se remontaba a tiempos anteriores. Los primeros pietistas más importantes en Königsberg fueron Theodor Gehr y Johann Heinrich Lysius. Gehr, que había tenido la experiencia personal de una conversión pietista en Halle, fundó en Königsberg un *collegium pietatis*, y más tarde también una escuela para los pobres. La escuela de Gehr se transformó a lo largo de los años en un *gymnasium* [instituto]. Favorecido por la protección real en 1701, tomó el nombre de *Collegium Fridericianum* en 1703. Al mismo tiempo, Lysius se convirtió en director de la escuela, y el hecho de ser contratado también como profesor *"extra ordinarius"* de la Facultad Teológica de la universidad, potenció aún más la influencia del pietismo en la cultura de Königsberg. Lysius tuvo ciertamente en Königsberg una posición oficial de mayor peso que ninguno de los pietistas que lo habían precedido. Esta fue la primera gran victoria del pietismo.

Inicialmente, los pietistas fueron perseguidos en Königsberg bajo la acusación de «predicadores callejeros sin profesión» *(unberuffene Winckelprediger)*. Se les acusaba de fundar escuelas ilegítimas en las esquinas de las calles *(Winckelschulen)* que competían deslealmente con las escuelas legitimadas, como también de predicar doctrinas heréticas. Solo cuando el *Collegium Fridericianum* se transformó en una institución oficial y su director fue contratado como profesor de la universidad, devino el pietismo una amenaza real para las fuerzas ortodoxas de Königsberg. Cuando parte de la escuela fue transformada en iglesia, donde los sermones de los pietistas «atraían audiencias enormes», el pietismo empezó a tener serios problemas con la resistencia oficial[42]. El clero ortodoxo de Königsberg, la Facultad de Teología y la administración de la ciudad hicieron cuanto pudieron para frenar aquella expansión del pietismo. Lysius fue acusado de difundir un "quiliasmo" o milenarismo y unas «esperanzas infundadas de tiempos mejores», pervirtiendo con ello tanto a sus seguidores como la palabra de Dios. Dichos seguidores eran «ingenuos ciudadanos comunes y artesanos» que, «como los cuáqueros, menonitas, entusiastas y otros fantásticos y extraviados espíritus *(Irrgeister)*, se permitían abrir la Sagrada Biblia en sus reuniones. Estos hombres podían encontrar un

texto y explicarlo, glosarlo o interpretarlo de acuerdo con sus propias concepciones. Él [Lysius] prostituía la preciosa palabra de Dios y le colocaba una nariz postiza, por así decirlo». En sus primeros tiempos, la mayoría de los estudiantes y profesores de la universidad ridiculizaban a los pietistas, y la administración de la ciudad y la nobleza se oponían a ellos de manera casi uniforme. Incluso después de la llegada de Franz Albert Schulz en 1731, el pietismo permanecía en estado de sitio[43]. Schulz acabó por convertirse en una de las figuras más importantes de la vida intelectual y social de Königsberg, pero antes tuvo que vencer grandes resistencias. Sería por tanto erróneo decir que la cultura de Königsberg estuvo siempre caracterizada por el pietismo, incluso aunque el nuevo movimiento encontrara tanto eco entre los ciudadanos ordinarios como los padres de Kant[44].

Parece ser que estos, y especialmente su madre, tomaron partido por Schulz, a quien estaban agradecidos. La madre de Kant llevaba con frecuencia a sus hijos mayores a las sesiones de estudio de la Biblia que él dirigía, y el mismo Schulz visitó con frecuencia a la familia e incluso les ayudó enviándoles leña para el fuego. La formación religiosa inicial de Kant fuera de su casa vino de este hombre, y la rama schulziana del pietismo fue el fundamento de su primera instrucción religiosa formal. Para bien o para mal, Kant formó parte a través de sus padres –y especialmente de su madre– del movimiento pietista en Königsberg. Los conflictos entre los pietistas y los elementos más tradicionales de la sociedad se tornaron en una cierta medida en los suyos propios. Cuando los pietistas eran vilipendiados, sus padres –y él mismo de alguna manera– se debían de sentir igualmente discriminados.

Schulz era una personalidad compleja, marcada por una gran ambición y una *"geheime Cholera"*, un oculto trazo colérico. Por otra parte, aun deseando encontrar un compromiso en teología entre el pietismo y el racionalismo wolffiano, era sin embargo inflexible en su lucha por alcanzar los fines comunes del pietismo de Halle y el absolutismo de Berlín. Schulz había estudiado teología en Halle y estaba por tanto profundamente influido por Francke, pero también había continuado estudiando con Wolff, y su teología era un ensayo de síntesis entre ideas

pietistas y wolffianas, o mejor quizá de formulación de ideas pietistas usando terminología y métodos wolffianos[45]. Fue a través de Schulz como la filosofía wolffiana, todavía oficialmente prohibida en Prusia, se ganó un reconocimiento más amplio en la universidad[46]. Schulz mantenía una perfecta sintonía con el gobierno de Berlín. Las opiniones del rey sobre Wolff se habían transformado. Federico Guillermo I empezaba a apreciar su filosofía. Después de leer algunas de sus obras, dejó de creer que la filosofía wolffiana y el pietismo fuesen incompatibles. En consecuencia, trató de conseguir que Wolff volviese a Prusia, e incluso llegó a ordenar que todos los estudiantes de teología estudiasen a Wolff: «Deben tener un sólida base en filosofía y en una lógica consistente, siguiendo el ejemplo del profesor Wolff»[47]. Schulz era por tanto el hombre adecuado en el momento adecuado. Sus instintos políticos eran justamente tan firmes como los teológicos.

Esta nueva orientación tuvo consecuencias importantes para el pietismo de Königsberg que sus padres y el propio Kant habían encontrado. Venía derivado del pietismo de Halle, pero era menos "entusiasta" que este por tener un tinte wolffiano y ser por tanto más "racionalista"[48]. Schulz se oponía a una religiosidad demasiado emocional o entusiasta[49]. Así como Francke había modificado significativamente la doctrina de Spener, al menos para sacar partido de las oportunidades que se presentaban en Prusia, así también Schulz modificó las tesis de Francke para ponerlas de acuerdo con las circunstancias de un entorno y de un tiempo diferentes; el pietismo de Königsberg no se dejaba identificar simplemente con el pietismo de Halle. Era una variedad extraña y en muchos sentidos más afín a la filosofía del partido ortodoxo de lo que las constantes disputas parecían sugerir: su filósofo académico no era ya Aristóteles, sino Wolff.

Las actuaciones de Schulz estaban con frecuencia determinadas por las demandas políticas del rey en Berlín y también por el bienestar espiritual de los ciudadanos de Königsberg. Al parecer, tanto él como sus seguidores encontraron a menudo difícil separar estos dos intereses, y, bajo Schulz, los pastores luteranos parecían maestros de escuela más que predicadores. La enseñanza de los dogmas básicos del cristianismo fue aún

más firmemente combinada con la enseñanza de la lectura, la escritura y la aritmética. No es de sorprender, por tanto, que Schulz se creara pronto una multitud de enemigos –y no solo entre los que se oponían al pietismo–. La aplicación rigurosa del programa de Federico Guillermo I contra los deseos del clero más ortodoxo y de sus amigos oficiales y nobles le ganó las iras de muchos de ellos.

Schulz estaba tan identificado con el rey, que cuando Federico cayó gravemente enfermo en 1734, le escribió seriamente preocupado a un amigo diciéndole que él había sido ya amenazado y se le había anunciado que «su cabeza rodaría dentro de los tres días subsiguientes a la muerte del rey». Algún tiempo después informaba: «Aquí aumenta la tensión día a día. Ahora hasta la chusma empieza a implicarse. Desde hace algunas semanas apenas si puedo andar seguro por la calle. Por la noche no salgo de casa en absoluto»[50]. Sus enemigos apedreaban sus ventanas, emitían ruidosas protestas frente a su casa y las de los otros profesores pietistas, y paseaban por las calles carteles injuriosos. Pero los pietistas persistían en sus tareas, considerando a los que se les oponían como enemigos de Dios mismo, y continuaban haciendo lo que según ellos era la obra de Dios. Mientras que sus oponentes no los veían más que como juguetes de Federico Guillermo I, ellos insistían en que estaban haciendo lo que era correcto. Al comenzar los años treinta, los pietistas habían ganado la batalla principal en su lucha con la ortodoxia y Federico se había apuntado una serie de victorias contra la oposición local de Königsberg a su Estado centralista[51].

El hecho de que Emanuel creciera en este entorno religioso tuvo ciertamente consecuencias en su desarrollo intelectual, aunque es difícil determinar el alcance de las mismas. Su trasfondo religioso estaba lleno de profundas ambigüedades que encerraban un componente susceptible de ser considerado como contrario a los principios básicos de la verdadera fe. Si las ideas pietistas ejercieron alguna influencia temprana en Kant, fueron en todo caso las ideas transmitidas por Schulz. Fue el pietismo de Königsberg, y no ningún otro, el que salió al encuentro del joven Kant. La perspectiva de su madre, descrita por el mismo Kant como una «religiosidad genuina que *no era*

en absoluto entusiasta», tenía rasgos schulzianos. Pero es improbable que el pietismo tuviera un ascendiente fundamental y duradero en la filosofía de Kant[52]. Y hasta es dudoso que el pietismo de sus padres dejara alguna huella en la perspectiva intelectual del hijo, aunque sus primeros biógrafos sugirieran lo contrario. Esos biógrafos no estaban en mejor posición que los estudiosos actuales para afirmar semejante cosa. Borowski sostenía que «su padre insistía ante su hijo en una laboriosidad y una honestidad cabal, mientras que la madre le pedía también una piedad acorde con las ideas *(Schema)* que ella le había inculcado. El padre le demandaba trabajo y sinceridad; la madre santidad»[53]. Borowski observaba además que Kant «estuvo bajo la supervisión de sus padres demasiado tiempo para poder ser capaz de juzgar correctamente sobre la totalidad de sus modos de pensar *(Denkart)*», y que «las exigencias de santidad» que aparecen en la segunda *Crítica* de Kant eran idénticas a las de su propia madre durante sus años juveniles. En una vena similar, Rink citaba a Kant diciendo de sus padres:

> Incluso aunque las ideas religiosas de aquel tiempo... y las concepciones de lo que se llamaba virtud y piedad no fueran claras y suficientes, la gente era realmente virtuosa y piadosa. Uno puede decir tantas maldades como quiera sobre el pietismo. Pero las gentes que lo tomaban en serio estaban caracterizadas por una cierta especie de dignidad. Poseían las cualidades más nobles que un ser humano pueda tener: esa tranquilidad y amabilidad, esa paz interior que no se deja perturbar por ninguna posión. Ninguna necesidad, ninguna disputa podían enfurecerlos o convertirlos en enemigos de nadie[54].

Lo que muestran estos comentarios atribuidos a Kant es que el chico respetaba a sus padres y a los que practicaban las costumbres pietistas. Igualmente indican que Kant creía que su madre había influido positivamente en su formación moral. Pero no muestran en modo alguno que la postura del Kant maduro estuviera de alguna forma ligada al pietismo.

Puede ser cierto que Kant «estuvo bajo la supervisión de sus padres demasiado tiempo para poder ser capaz de juzgar correctamente sobre la totalidad de sus modos de pensar», pero eso no significa que el niño aprendiera los modos de pensar de

sus padres como una doctrina conscientemente formulada[55]. Si el pasaje anterior deja algo claro, es que el Kant maduro no pensaba que hubiera en absoluto mucha doctrina tras la conducta de aquellas virtuosas y piadosas personas. Él las apreciaba por sus acciones, no por sus teorías teológicas. Pretender sobre la base de tan escasa evidencia que una «clave vital para comprender las concepciones de Kant es el hecho de que sus padres fueran miembros de la iglesia pietista» no tiene por tanto ninguna justificación[56]. Ciertamente, lo que estos pasajes dejan entrever es que, conceptualmente, Kant debió de aprender muy poco, si es que aprendió algo, de sus contactos iniciales con el pietismo. Sus alabanzas de la dignidad moral de aquellos que tomaban *en serio* el pietismo tienen de hecho una contrapartida oculta, pues, en última instancia, también es posible decir muchas cosas negativas sobre el pietismo. Kant distingue entre los que se tomaban en serio el pietismo y vivían de acuerdo con él sin ser necesariamente capaces de formular con claridad ninguno de sus conceptos o doctrinas, y aquellos que no se lo tomaban tan seriamente y no vivían de acuerdo con sus preceptos, pero que podían hablar con bastante facilidad sobre él.

Finalmente, como ya hemos visto, Borowski, obispo a su vez de la Iglesia luterana de Prusia, pretendió difuminar las diferencias entre las diversas facciones del luteranismo. Sus motivos para conectar la filosofía moral kantiana con el pietismo eran al menos políticos en parte. Borowski no solo deseaba minimizar las diferencias entre el pietismo y la ortodoxia, sino que también quería mostrar que las ideas religiosas de Kant eran en última instancia muy afines a las de la Iglesia.

Lo que Kant recibió de sus padres no fue un entrenamiento en un cierto tipo de disciplina, sino un entorno cálido, comprensible y acogedor que hiciera florecer en él una confianza en sus propias capacidades y un sentido de su propia valía. Al igual que sus hermanas y hermano, "Manelchen", como su madre lo llamaba, contó con el amor de sus padres. Estos, ciertamente, no solo amaban a sus hijos, también los trataban con respeto. Les dieron, por ejemplo, una buena educación, crearon para todos ellos un hogar armonioso y decente, aunque frugal, y se las ingeniaron para darle a su hijo mayor además la oportunidad de elevarse a un nivel superior.

Kant nos ha dejado varias claves sobre lo que aprendió de sus padres. En una época posterior de su vida afirmó que la educación que recibió de ellos «no pudo haber sido mejor considerada desde el punto de vista moral», y a lo largo de su vida habló muchas veces sobre el ideal de una educación moral temprana. Por lo tanto, lo mejor será atender a los comentarios de Kant sobre lo que una buena educación moral de los niños implica, y tomar luego esos comentarios como clave de lo que él mismo aprendió de sus padres. En sus llamadas Lecciones sobre Pedagogía distingue entre la educación física, que se basa en la disciplina, y la educación moral, que se basa en máximas. La primera no exige a los niños pensar, simplemente los entrena. La educación moral está basada en máximas. Según Kant, en este tipo de educación «todo está perdido cuando se la hace descansar en ejemplos, amenazas, castigos, etc.». Hay que enseñar al niño a actuar bien por obediencia a unas determinadas máximas, no por mero hábito, de suerte que no se contente con hacer simplemente lo que es bueno, sino que lo haga porque es bueno hacerlo. «Pues el valor total de las acciones morales consiste en sus máximas.»[57] Más particularmente, «debemos enseñarles las obligaciones que tienen que cumplir tanto como sea posible por medio de ejemplos e instrucciones. Los deberes de un niño son solo los deberes comunes para con uno mismo y para con los otros». En este estadio de su vida, esos deberes consisten principalmente en el aseo y la frugalidad, que están basados en

> una cierta dignidad que el ser humano posee en su naturaleza interna que lo dignifica en comparación con todas las otras criaturas. Es deber suyo no negar esta dignidad de la humanidad en su propia persona.

La embriaguez, los pecados antinaturales y todos los tipos de excesos *(Unmaessigkeit)* son para Kant ejemplos de esa pérdida de dignidad por la que nos colocamos a nosotros mismos por debajo del nivel de los animales. Y lo que es más importante, Kant piensa que la acción de "arrastrarse" –deshacerse en cumplidos y mendigar favores– nos coloca también por debajo de la dignidad humana. En cuanto a los niños, es principalmente la mentira lo que debe ser evitado, pues «la mentira

convierte a los seres humanos en objeto de general desprecio y tiende a despojar al niño de su propio respeto», algo que todo el mundo debería poseer.

Los hombres tenemos también deberes para con los otros que el niño debería aprender pronto.

> Reverencia *(Ehrfurcht)* y respeto para con los otros... es muy importante velar por que el niño practique estas virtudes. Por ejemplo, cuando un niño evita a otro niño que es más pobre, cuando le empuja o le pega, etc., no deberíamos decirle: «No hagas eso, porque le duele; muéstrale alguna simpatía, es un niño pobre»[58].

En lugar de eso, deberíamos hacerle comprender al niño que esa conducta contradice el derecho de humanidad.

En general, Kant piensa que no habría que insistir en hacer que los niños se compadezcan de los otros, sino más bien inculcar en ellos el sentido del deber, de la autoestima y de la confianza[59]. Y esto es lo que Kant pensaba que sus padres hicieron con él. Kant subraya la necesidad que tiene el niño de buenos ejemplos, pues para el ser humano que aún no está plenamente desarrollado, «la imitación [de tales ejemplos] es la primera determinación de su voluntad a aceptar máximas que posteriormente cumplirá por sí mismo»[60].

Los comentarios que hace Kant sobre sus padres revelan que los consideraba como excelentes ejemplos. Es muy probable que Kant aprendiera los deberes para consigo mismo y para con los otros por imitación de sus propios padres. También piensa que sería bueno enseñar a los niños algunos conceptos de religión –«solo que esos conceptos deben ser más negativos que positivos–. Hacerlos recitar fórmulas vacías no lleva a ninguna parte y genera un concepto equivocado de la piedad. El verdadero servicio a Dios consiste en actuar de acuerdo con la voluntad divina, y esto es lo que hay que enseñar a los niños»[61]. Dicho de otro modo, los conceptos religiosos deben reforzar los valores morales, pero no a la inversa. En la *Metafísica de las costumbres* es aún más explícito sobre la separación de moralidad y religión. Aquí recomienda que lo primero que se presente a los niños en la escuela sea el catecismo moral, no el religioso, advirtiendo que «en esta etapa de la educación es importante

no presentar el catecismo moral entremezclado con el religioso... o lo que es aún peor: hacer que el catecismo moral siga al religioso»[62]. Es dudoso que el viejo Kant hubiese calificado a la educación recibida de sus padres de «ideal desde el punto de vista moral», si hubiera estado basada en la religión y la «demanda de santidad» de la manera que Borowski sugiere[63].

Pero esto no impide que la filosofía moral de Kant pueda seguir teniendo sus raíces más profundas en su primera infancia. Los Kant no eran solamente pietistas; puesto que el padre era un maestro artesano y por tanto miembro de un gremio junto con su mujer, el matrimonio pudo haber transmitido a su hijo el tipo de disposición moral distintivo del *Handwerk* [trabajo manual] propio de los gremios y artesanos[64]. Este rasgo distintivo se caracterizaba más por una orgullosa independencia del rey y del señor, y un espíritu de autodeterminación y autosuficiencia (incluso en las circunstancias más adversas), que por la sumisión y obediencia a la autoridad superior. Es fácil sobrestimar la fuerza del gremio en los comienzos del siglo XVIII, pero igualmente fácil es subestimar el estatuto social de sus miembros. No deja de ser significativo que, a lo largo de toda su vida, Kant se mostrara muy consciente de sus orígenes.

El precepto moral central del sistema gremial era el de "honor" *(Ehre)*. Sin honor, el miembro del gremio no era ciertamente nada. Las manifestaciones de Kant sobre sus padres y sus hermanas deben ser interpretadas justamente en este contexto. Cuando dice que mientras fue niño no tuvo nunca ocasión de ver nada deshonroso, y que la conducta de sus padres nunca estuvo manchada por nada indecente, se está dejando guiar por esta concepción moral del honor característica de los gremios. Y cuando Wasianski subraya que Schulz ayudaba a los padres de Kant de modo que fuera compatible «con el sentido del honor que tenían Kant y sus padres», está diciendo precisamente lo mismo[65]. Una ayuda monetaria no habría sido aceptable. Pero el suministro de un poco de leña era otra cosa.

Sin embargo, para el Kant maduro, el honor era solo una expresión bastante incompleta de la moralidad. La honorabilidad o *Ehrbarkeit* es meramente externa[66]. Por tanto, no puede capturar la verdadera naturaleza de la moralidad. Ciertamente, Kant indica explícitamente no solo que la «cultura moral ha de

estar basada en máximas y no en disciplina» (pues la disciplina se centra en lo externo y se limita a prevenir los malos hábitos, mientras que las máximas forman una cierta disposición moral), sino también que

> esas máximas no pueden ser máximas de honor *(Ehre)*, sino solo de corrección. Las primeras pueden muy bien coincidir con una falta de carácter, mientras que las últimas no. Por otra parte, el honor es algo enteramente convencional que hay que aprender primeramente, por así decirlo, y requiere experiencia. Por esta razón, la formación del carácter solo se termina muy tarde, o mejor, es posible solo muy tarde. En cambio, la representación de lo correcto reside en lo profundo del alma de cada uno, incluso en la del niño más delicado. Sería muy bueno conseguir que el niño preguntara: «¿Es correcto hacer esto?» en lugar de tener que oír el estribillo: «Deberías avergonzarte de ti mismo»[67].

Según este pasaje, es tan erróneo sostener que la simple moralidad basada en el honor de los gremios forma la raíz de la teoría moral de Kant, como lo es pretender que el sincero pietismo de sus padres explica sus tesis morales de madurez.

Aunque la juventud de Emanuel como "hijo de un maestro artesano" *(Meistersohn)* no explica el posterior desarrollo filosófico de Kant, es sin embargo importante para comprender su trasfondo. Ciertamente, sin tener en cuenta su niñez y primera juventud no podría entenderse tal desarrollo. El pietismo ayudó a sus seguidores a soportar los tiempos difíciles creados por la crisis del sistema gremial. Con su énfasis en el sacerdocio laico, en el estudio individual de la Biblia y en la comunidad de fieles, el pietismo sintonizaba bastante bien con los valores de los miembros del gremio. Aunque los pietistas fueron llamados también *Mucker* o "santurrones", es innegable que sus prácticas reforzaron el sentido de independencia y autonomía de aquellos artesanos. Precisamente una de las cosas que el clero ortodoxo no podía aceptar del pietismo era su tesis de que todo el mundo estaba igualmente cualificado para interpretar la Biblia, con lo cual borraba la neta distinción entre el pastor y el individuo ordinario. Había, sin duda, un largo camino entre la insistencia en la independencia de la autoridad civil por parte de los miembros del gremio (y su concepción más democrática

de la organización social) y la noción kantiana de una comunidad ideal de individuos moralmente autónomos; pero ese camino no era tan largo como el que va desde una fiel obediencia a la palabra de Dios y a la enseñanza de Cristo hasta la completa autonomía prescrita por el imperativo categórico. Para bien o para mal, en el primero hay una continuidad, mientras que el segundo comporta una radical discontinuidad[68]. Los artesanos autónomos encontraron aceptable, al menos en parte, el pietismo porque prometía independencia de algunas de las jerarquías establecidas en la Prusia del siglo XVIII. Lo que la madre y el padre de Emanuel aceptaron no se apartaba ciertamente del rasgo distintivo del entorno en el que habían crecido. Primero y principalmente porque los dos pertenecían a la clase de los trabajadores honorables *(ehrbare Handwerker)*, y este hecho había determinado en gran medida su código moral.

Dicho de otro modo, lo que Kant adquirió de sus padres fueron los valores de la pequeña burguesía. Aprendió la importancia del trabajo duro, de la honestidad, de la decencia y de la independencia. También adquirió una apreciación del valor del dinero. En la única descripción de sus padres que tenemos en sus propias palabras, Kant observa específicamente que sus padres no le dejaron dinero ni deudas, pero lo prepararon bien para este mundo. Los valores que él adquirió no habrían sido muy diferentes de los que hubiera obtenido de haber nacido en el seno de una familia de pequeños trabajadores independientes en Padua, Edimburgo, Amsterdam o Boston a comienzos del siglo XVIII. Tal como ocurría en el hogar de los Kant en Königsberg, la religión jugaba en este algún papel. Pero los deberes religiosos no eran la única, ni quizá incluso la más importante, ocupación en aquella casa. Trabajar continuamente para los clientes, obtener lo esencial para la vida sin adquirir compromisos, vivir decentemente, mantener las apariencias apropiadas al propio estatus social, velar por la propia familia y no deber nada a nadie o ser dependiente de algún otro, debieron ser los asuntos importantes de aquella familia. En la herencia que Kant recibió de sus padres, el ejemplo de estas humanas cualidades tuvo en él al menos tanto peso como el de cualquier doctrina religiosa o modo de vida que pudieran haberle transmitido. Que al cuidado por mantener una vida

decorosa añadiesen sus padres una sincera creencia en la necesidad de vivir una vida buena a los ojos de Dios, no cambia en absoluto el valor del primer hecho[69]. En cualquier caso, el joven Kant iba a conocer pronto al pietismo desde una perspectiva diferente.

AÑOS DE ESCUELA (1732-1740): «AL SERVICIO DE LOS FANÁTICOS»

Si Kant se sentía «conmovido por sentimientos de la mayor gratitud» cuando pensaba en la educación que recibió en casa de sus padres, se sentiría horrorizado cuando recordara sus años escolares en el *Collegium Fridericianum*. Hippel, uno de los posteriores amigos más íntimos de Kant, contaba que

> El señor Kant, que también había experimentado ampliamente estas torturas en su juventud, solía decir que el terror y el miedo se apoderaban de él cuando recordaba la esclavitud de su juventud, y eso incluso aunque seguía residiendo en casa de sus padres y solo asistía a una escuela pública: el llamado entonces "Albergue pietista", o *Collegium Fridericianum*[70].

Un sentimiento similar era también compartido por David Ruhnken, uno de los amigos de escuela de Kant. En una carta dirigida a Kant el 10 de marzo de 1771, Ruhnken empieza diciendo: «Han pasado ya treinta años desde la época en que los dos gemíamos bajo aquella lóbrega, aunque útil y no criticable, disciplina de los fanáticos»[71].

Kant no era tan caritativo como Ruhnken, y no tenía en muy alta estima la educación moral que recibió en el "Albergue pietista". En sus "Lecciones sobre pedagogía" considera necesario observar que «mucha gente piensa que los años de su juventud fueron los mejores, lo cual es probablemente falso. Son los años más duros, pues entonces se está absolutamente sujeto a la disciplina, raramente se tiene un amigo, e incluso frecuentemente aún menos libertad»[72]. Esta manifestación puede resumir la opinión sobre su juventud de manera un tanto restringida. Kant sentía que el tipo de disciplina que había experimentado equivalía a una forma particularmente cruel de

esclavitud que no solo *no* era muy útil, sino que era también positivamente dañina. «En la escuela hay coerción *(Zwang)*, mecanicismo y andaderas *(Gängelwagen)*. Este sistema le hurta a la gente el coraje de pensar por sí misma y malogra el genio»[73]. Por otra parte, su posterior entusiasmo por la reforma educativa, y especialmente sus esfuerzos sin precedentes en favor del Instituto de Dessau bajo el liderazgo de Basedow, muestran la baja estima en que tenía el tipo de educación que los niños recibían en el *Collegium Fridericianum*.

¿Cómo era la educación que Emanuel recibió? Al principio fue a una escuela en las afueras de la ciudad, la llamada *Hospitalschule*. Esta escuela estaba conectada con el hospicio de San Jorge. Tenía un solo profesor, usualmente un ministro aún no ordenado cuyos deberes incluían también visitas semanales a la prisión de la ciudad. El profesor de Kant era Ludwig Boehm, un aspirante a la facultad de teología que permaneció en su cargo durante un período inusitadamente largo[74]. Kant aprendió con Boehm los rudimentos de «la lectura, la escritura y la aritmética» juntamente con otros niños de la vecindad, pero no permaneció durante mucho tiempo en aquella escuela. En el verano de 1732, a la edad de seis años, comenzó a asistir a las clases del *Collegium Fridericianum*. Se dice, y probablemente es cierto, que fue Schulz el primero en percatarse de la gran promesa que había en Kant y persuadió a sus padres para que enviaran a su hijo al *Collegium* como preparación para una especialización posterior en teología. Aunque Schulz no era aún director de este colegio, tenía ya estrechas conexiones con él. Por otra parte, siempre estuvo muy interesado en el reclutamiento de estudiantes capacitados. Así pues, si observó en el pequeño Kant unas dotes especiales, debió desear sin duda que emprendiese cuanto antes los estudios adecuados –es decir, que iniciara la carrera de un ministro de la Iglesia[75].

Como ya hemos visto, el *Collegium* era una fundación pietista. Concebida a imagen de las *Franckeschen Anstalten* de Halle, se había fijado dos objetivos. Por una parte, preservar a sus pupilos de la «corrupción espiritual», procurando «implantar en sus corazones un cristianismo virtuoso mientras eran jóvenes». Por otra, cultivar también «la dimensión mundana» de los estudiantes, instruyéndolos paralelamente en las humanidades[76].

El colegio educaba tanto a nobles como a plebeyos, y sus alumnos salían preparados para ocupar cargos superiores en la esfera civil y en la eclesiástica. Para una persona humilde como Emanuel, ser aceptado en aquel colegio significaba una oportunidad de promoción social.

La mayoría de los estudiantes residían en el colegio, aunque a algunos se les permitía vivir con sus padres. Kant fue uno de ellos, lo cual significaba tener que recorrer diariamente un largo camino de ida y vuelta[77]. Su tiempo estaba absolutamente reglamentado y casi exclusivamente ocupado con el trabajo escolar. Las actividades del colegio empezaban a las 7 de la mañana y acababan a las 4 de la tarde, con un descanso de 11 a 1 para el almuerzo. Las clases se impartía durante seis días, de lunes a sábado. Las fiestas eran muy escasas: unos cuantos días libres en Pascua, en Pentecostés y en Navidad, y el día que seguía al examen público anual[78]. Así, durante seis días a la semana, Emanuel pasaba fuera de casa la mayor parte del tiempo, y la preparación del trabajo para el día siguiente continuaba manteniéndolo ocupado cuando llegaba a ella. Ni siquiera los domingos encontraba un rato para sí mismo, puesto que tenía que asistir a la iglesia y después a los ejercicios de la catequesis. Este régimen de férrea supervisión duró hasta su admisión en la Universidad de Königsberg a los diecisiete años.

La enseñanza estaba organizada en aquel colegio de manera distinta a la de otras instituciones de aquel período en el sentido de que los estudiantes eran distribuidos en grados diferentes según su capacidad y conocimiento. Así pues, no era extraño que un alumno tuviese que atender a las clases del primer curso de latín, mientras asistía al segundo curso de religión y al tercero de hebreo. Esta organización hacía muy difícil anudar amistades.

Cada clase se impartía en su propia aula, y su comienzo y fin estaban marcados por el sonido de una campana. Antes de empezar la instrucción formal, el profesor formulaba «una breve pero inspirada plegaria» para que la tarea resultase «más digna de la bendición divina mientras que no se perdía tiempo de instrucción». Antes de la comida y al final de la jornada se cantaba un himno. En todas estas actividades el «objetivo principal», aun cuando no siempre fuera explícito, era dirigir a los

estudiantes «hacia Dios y su Gloria». Los profesores eran animados a considerarse a sí mismos como instructores bajo la supervisión de «Dios omnipresente»[79].

La enseñanza de las disciplinas cambiaba cada hora. De 7 a 8 había cinco clases de teología; de 8 a 10, seis de latín; de 10 a 11 había tres clases superiores dedicadas al griego, y el resto de los alumnos practicaba con el latín (ejercicios y conjugación). Entre 11 y 12, los estudiantes comían en aulas destinadas a tal fin mientras escuchaban a un profesor que les leía "algo útil" para ellos. Esta sesión iba seguida por una hora de juegos vigilados en el patio. De 1 a 2 se impartían clases sobre diversas materias opcionales –lógica, historia de la filosofía, geografía, historia de la Iglesia o caligrafía–. De 2 a 3 se enseñaba hebreo y matemáticas. Los miércoles y sábados, los estudiantes que lo desearan podían tomar también clases de matemáticas *(mathesis)* y de música vocal durante las dos primeras horas de la tarde.

A lo largo del primer año de instrucción religiosa, los alumnos tenían que aprenderse de memoria el pequeño catecismo de Lutero[80]. También se les contaban en forma apropiada algunas de las historias bíblicas. El segundo año volvía a repetirse el pequeño catecismo, complementado por partes del catecismo ampliado de Lutero y el relato de otras historias bíblicas. La instrucción del tercer año era descrita como «repetición de todo lo anterior y la adición aquí o allá de todo lo que fuese necesario». La enseñanza religiosa del cuarto año estaba basada en el tratado de Christoph Starcke *Ordnung des Heils in Tabellen* (Orden de la salvación en forma tabular)[81]. Además, se dedicaban dos horas semanales a la introducción al Nuevo Testamento[82]. En la quinta y última clase, el Nuevo Testamento era expuesto "más prolijamente", y se dedicaban dos horas de cada semana a una introducción al Antiguo Testamento. Los profesores obedecían a la consigna de mostrar «de qué modo todas las cosas podían ser materia de *oración* y encontrar aplicación en una vida y un enfoque cristianos»[83]. Los dos años finales estaban especialmente diseñados para preparar al alumno al estudio superior de la teología en la universidad, una tarea que los profesores de la escuela podían cumplir muy bien, pues la mayoría de ellos eran estudiantes avanzados de teología en la Universidad de Königsberg.

Al parecer, el joven Emanuel no encontró fácil esta disciplina. Al empezar su tercer año escolar, en la Pascua de 1735, se encontraba en el tercer año de latín y en el tercero de griego, pero solo en su segundo año de aritmética y religión[84]. Y, lo quisiera él o no, aún había de recibir una sólida formación en teología antes de abandonar el colegio. Puesto que Kant tuvo una memoria extremadamente buena hasta sus últimos años, podemos asumir que no olvidó nunca las doctrinas que le fueron inculcadas en una época tan temprana de su vida.

Las restantes clases eran también subsidiarias de la educación religiosa. Y esta orientación era especialmente evidente en el hebreo y el griego. A lo largo de los tres cursos de hebreo, los estudiantes tenían que leer los cinco libros de Moisés [Pentateuco] además de los libros históricos y el de los Salmos de David. Durante los cursos cuarto y quinto de griego se repetía la gramática, pero también era obligatoria la lectura del Nuevo Testamento. Solo después de haber leído *entero* el Nuevo Testamento griego abordaban los estudiantes la lectura de los clásicos griegos. El texto que utilizaban era la *Chrestomathia* de Johann Matthias Gesner (publicada por vez primera en 1731). Esta obra contenía selecciones de Aristóteles, Sexto Empírico, Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Teofrasto, Plutarco, Luciano y Herodiano. Los alumnos tenían que leer también algo de Homero, de Píndaro y de Hesíodo. Aunque estas lecturas podían proporcionarles una cierta idea sobre la Antigüedad clásica, el énfasis principal seguía centrado en la teología.

La columna vertebral de la educación en el *Collegium Fridericianum* era el latín[85]. Esta lengua no era solo la disciplina que más tiempo exigía a los estudiantes, sino que sin la menor duda era también la más importante. Había seis cursos, que se distribuían en dieciocho horas por semana en los cursos inferiores y en seis en los superiores. La mayoría de las clases estaban dedicadas al dominio del vocabulario, de la conjugación, de la declinación y de la gramática. En el tercer año, se esperaba que los alumnos leyesen a Cornelio Nepote; el cuarto curso consistía en una repetición de Nepote, alguna lectura de Cicerón y alguna que otra poesía. En quinto curso se leía a César y algo más de Cicerón, y en el sexto a Cicerón (*De officiis*, entre otras selecciones), Muretus, Curtius y Plinio. Se ponía gran én-

fasis en que se escribiera y hablara latín con soltura. De hecho, en las clases de los dos últimos cursos era obligatorio que los estudiantes hablaran entre sí y con sus profesores solo en latín.

Emanuel dominó con facilidad el latín, y los que lo conocieron entonces pensaban que se especializaría en lenguas clásicas. Ruhnken afirma que entre la Pascua de 1739 y septiembre de 1740, él se sentía muy interesado por la filosofía, mientras que Kant lo estaba más por las lenguas clásicas[86]. Emanuel, David y Johannes Cunde, otro de sus amigos, leían juntos fuera de clase a los autores clásicos, complementando así la exigua lista de lecturas de su escuela. Ruhnken, que tenía más dinero que sus dos amigos, compraba los libros. Pensando ya en una futura autoría, planearon llamarse a sí mismos con nombres latinizados: Kantius, Ruhnkenius y Cundeus[87]. Kant continuó teniendo en muy alta estima a los autores antiguos, a los que no dejó de leer durante toda su vida. Séneca y, sorprendentemente tal vez, Lucrecio y Horacio siguieron siendo sus favoritos, aunque conocía también perfectamente a otros escritores clásicos latinos. Borowski y otros comentan que, incluso en su vejez, Kant podía recitar de memoria largos pasajes de las obras que especialmente le gustaban[88].

Su interés por la literatura griega era algo menor. Solo unas cuantas palabras griegas aparecen en sus escritos, y nunca usó el griego como lema para sus libros. Pero esto no quiere decir que no pudiera leer el griego. Ni tampoco que no le interesase la filosofía griega. Muy al contrario. Como veremos más adelante, el redescubrimiento de los griegos y de su proyecto filosófico fue lo que ayudó a Kant a clarificar sus propias opiniones en un momento crucial de su desarrollo filosófico.

No es sorprendente por tanto que el profesor favorito de Kant fuese el que le enseñó latín, cuyo nombre era Heydenreich[89]. Mientras no tuvo nada que decir sobre ninguno de sus otros profesores, Kant alabó a Heydenreich incluso en una época tardía de su vida. Aquel hombre "bueno" no solo fomentó el amor de Kant por los autores clásicos latinos, sino que fue también el responsable de gran parte de su conocimiento de la Antigüedad. Kant le estuvo además eternamente agradecido por sus esfuerzos en enseñarle a pensar con claridad[90]. Cuando Kant afirmó más tarde que habría sido mejor que la escuela

enseñase "el espíritu" y no meramente "la letra" de los autores, no estaba pensando en absoluto en Heydenreich. Este profesor fue el único que se aproximó al ideal de Kant y el que inspiró a los tres amigos la idea de estudiar a los autores latinos incluso fuera del aula.

Había también clases de geografía y de historia, pero ninguna de estas disciplinas era de importancia primaria. Además, puesto que la instrucción en historia tenía un fuerte componente de historia del Antiguo y el Nuevo Testamento, esta disciplina se presentaba a los estudiantes como una extensión de la instrucción religiosa. La caligrafía, o el arte de escribir primorosamente, no parece haber gozado demasiado de las preferencias de Kant. Fue la única disciplina en la que fue rebajado de un grado superior a uno inferior.

El francés no era una materia obligatoria. Pero había posibilidad de aprenderlo en tres clases opcionales impartidas los miércoles y sábados. Kant lo cursó. Aquellas enseñanzas no pretendían que los estudiantes hablasen con fluidez la lengua francesa, sino solo que poseyeran la destreza necesaria para leer tolerablemente bien a cualquier autor francés. Podemos por tanto presumir que Kant podía leer francés y comprenderlo cuando lo escuchaba, aunque probablemente nunca lo habló demasiado bien[91]. Es notable, sin embargo, que Kant se matriculara en francés, puesto que aquella matrícula exigía un gasto adicional[92]. El inglés no formó nunca parte del currículo. Incluso ni siquiera figuró como disciplina especial en la Universidad de Königsberg hasta bastante tiempo después de que Kant empezara a enseñar en ella. Así pues, es inverosímil que pudiese haber recibido ningún tipo de instrucción formal de este idioma. Aunque tal vez fuera capaz de descifrar lo que un determinado pasaje venía a decir más o menos, Kant no podía realmente leer inglés.

La aritmética era también menos importante que el latín. Solo se impartían tres cursos, y ninguno de ellos sobrepasaba el nivel de lo muy básico. La *mathesis*, la disciplina más avanzada de la matemática, era opcional (por tanto su matrícula comportaba un pago por separado) y estaba concebida como una introducción a los principios básicos de la matemática en aritmética, geometría y trigonometría. El libro de texto en este

curso era la obra de Wolff *Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften* (Extracto de las partes principales de todas las ciencias matemáticas)[93]. Pero tampoco cabía esperar obtener de este curso demasiada preparación, pues los mismos profesores se ajustaban a la consigna de considerar en él solo aquellas partes "más importantes" que fueran susceptibles de ser entendidas, demostradas y resueltas por los alumnos. El profesor tenía que ofrecer un «concepto de la doctrina matemática que capacitara y preparara al intelecto de los alumnos para el estudio de las otras ciencias»[94]. Pero incluso este nivel estaba bastante más allá de las capacidades de un estudiante de teología. Por efecto de estas clases, Kant pudo haber tenido una mejor formación en matemáticas que el promedio de los estudiantes en Prusia, pero su primera educación en esta disciplina no respondía a los niveles que le exigiría el futuro.

Y lo mismo puede decirse de la filosofía. Aunque la filosofía era obligatoria y no opcional, se cursaba al parecer solamente durante un año. Si la biblioteca para profesores del colegio es indicativa del carácter de las clases, la filosofía que se impartía era enteramente de orientación wolffiana. La clase de filosofía era una de las pocas en las que se permitía a los estudiantes "disputar" entre sí. En todo caso, el mismo Kant observaba a uno de sus amigos del colegio (Cunde): «Estos señores *(Herren)* serían incapaces de encender un fuego con un posible chispazo de nuestra mente sobre filosofía o matemáticas», y se dice que su amigo le respondió: «Pero sí se mostrarían muy buenos apagándolo»[95].

El espíritu educativo de la escuela está muy bien resumido en el lema de su director Schiffert de que «la repetición es el alma del estudio: lo que una vez ha sido aprendido no es olvidado jamás». Había establecidas horas de clase adicionales solamente para la repetición; y en cada una de ellas se empezaba repitiendo el material tratado en las sesiones precedentes. Tres semanas antes del período de exámenes volvía a repetirse la totalidad de la materia cubierta durante los seis meses anteriores. Schiffer creía que si algo ha sido repetido tres veces «queda firmemente impreso en la memoria»[96]. Probablemente llevaba razón, pero es difícil pensar que este método pudiera dar atractivo a ninguna clase. En una época tardía de su vida, Kant

aprobó este método sosteniendo que «el cultivo de la memoria es muy necesario, y que solo conocemos aquello que recordamos». Tampoco se oponía al método de repetición para aprender vocabularios y otras materias[97]. Pero creía, sin embargo, que «el entendimiento ha de ser también cultivado», y que «conocer que» debe ser gradualmente conectado con el «conocer cómo». La matemática era según él la disciplina más adecuada para esto. Y puesto que la matemática no era muy bien enseñada en el *Collegium Fridericianum*, podemos presumir que Kant no tuvo a esta escuela por un modelo de educación del entendimiento.

Los pietistas no se oponían al castigo corporal, pero tampoco creían que fuera el mejor modo de disciplinar a los niños. Como observa Melton, la disciplina «en las escuelas de Francke era comparativamente suave para su época. La teoría del castigo de Francke reflejaba el esfuerzo pietista por subjetivar la coerción trasladando su lugar desde el exterior al interior del individuo». Ciertamente, los pietistas ponían un gran énfasis en «la introspección como instrumento para desarrollar la autodisciplina»[98]. En el *Collegium Fridericianum*, todo estudiante que se preparaba para hacer la primera comunión tenía que «componer previamente un informe del estado de su alma». Este informe era examinado por uno de los supervisores, quien determinaba si el estudiante estaba preparado o no para la comunión. Si a su juicio no lo estaba, el alumno tenía que entregar a su supervisor un informe sellado de sus profesores en el que manifestaban si había algún tipo de problemas que impidieran que su pupilo participara en la comunión[99]. Si había diferencias significativas entre el informe del estudiante y el del profesorado, el chico era amonestado.

El Kant maduro sentía una clara aversión por la especie de introspección que se exigía de los estudiantes. Y así afirmaba que tal «observación de uno mismo» o el «relato metódico de lo que percibimos dentro de nosotros mismos, que es la fuente de los materiales para el diario de un autoobservador, puede conducir con facilidad al entusiasmo y a la locura»[100]. Sin la menor duda, su disgusto por la introspección se remonta a ese período de informes forzados sobre «el estado del alma».

Aunque el ideal era enseñar a los estudiantes la autodisci-

plina, su práctica era probablemente bastante diferente. Uno de los primeros biógrafos de Kant, Mortzfeld, habla de la «triste atmósfera de castigo» que impregnaba enteramente el lugar[101]. El propio Kant atestiguó este hecho cuando le dijo a Jachmann que todos sus profesores, con la excepción de uno, habían intentado sin conseguirlo mantener la disciplina siendo realmente muy estrictos[102]. Puesto que Kant era trabajador y diligente y casi siempre acababa los cursos como el *"Primus"* (el estudiante con mejores puntuaciones), no fue seguramente castigado a menudo[103]. Sin embargo, de no haber hecho sus deberes por haberlos pospuesto hasta después de jugar, habría sido castigado de alguna manera[104]. Más adelante contaría que «siendo él todavía alumno de aquel colegio, un insolente muchacho se acercó al profesor Schiffert y le preguntó: ¿Es esta la escuela de los pietistas? Al oír semejante pregunta, el inspector le dio un fuerte bofetón, diciéndole: Ahora ya sabes dónde está la escuela de los pietistas»[105]. Aunque el propio Kant no hubiera experimentado nunca en sus propias carnes el castigo corporal, este formó parte de su experiencia diaria.

En esta época perdió Kant a su madre, que murió tres años antes de que su hijo abandonara el colegio. A partir de entonces, él y sus hermanos tuvieron que depender solamente del padre. La "triste atmósfera" del colegio se debía ver complementada por el clima no menos triste de la casa. No es de extrañar que Kant evitase recordar luego sus años escolares.

Al final de su escolarización, Emanuel estaba perfectamente cualificado para emprender la carrera de teología, de derecho, de filosofía o de lenguas clásicas. Aunque pudo haber elegido también la medicina o las ciencias naturales, no estaba ni tan bien preparado para aquellas disciplinas ni habría sido muy animado en la escuela a tomar ese camino. Por otra parte, el *Collegium Fridericianum* lo había preparado perfectamente para el mundo de la Prusia del siglo XVIII al equiparlo con una base igualmente buena para una carrera en la Iglesia luterana o en el Estado prusiano de Federico Guillermo I.

La educación recibida en el colegio no era de las que fomentaban el pensamiento crítico o independiente. Aunque típica de su tiempo, ponía probablemente un énfasis mayor en la obediencia y en la disciplina del que ponían otras escuelas

similares en el resto de los países alemanes. Uno de los ideales más importantes de la educación pietista consistía en inculcar la autodisciplina. Los pietistas no se contentaban con controlar solo el cuerpo; querían también controlar la mente implantando en ella ciertos principios religiosos y morales. Lo que se proponían en última instancia era "transformar" a sus alumnos de "hijos del mundo" en "hijos de Dios". Y para eso era necesario educar no solo el intelecto, sino también la voluntad. De hecho, Francke, que fue el inspirador de las prácticas educacionales de los pietistas en Königsberg, pensaba que

> ante todo, era necesario romper la natural rebeldía del niño. Aunque el maestro que se ha esforzado por instruir a su discípulo merezca ser alabado por haber cultivado el intelecto del niño, su obra habrá quedado incompleta si ha olvidado la tarea más importante: hacer obediente a su voluntad [106].

Aunque pudiera parecer contradictorio que una conversión voluntaria tuviera que producirse mediante la ruptura de la voluntad natural del niño, no pensaban así los pietistas. Esta ruptura era para ellos solo el primer paso desde la llamada *Bußkampf* (ofensiva del arrepentimiento) hacia la *Durchbruch* (ruptura). Por esta razón, la actitud religiosa que la escuela trataba de inculcar en sus alumnos era más bien inusual. Aunque todos los colegios de la época ponían también gran énfasis en la religión formal, no exigían sin embargo el tipo de convicción pietista que algunos de los dirigentes de Königsberg consideraban deseable.

No es de extrañar que Kant entendiese perfectamente el carácter de esta concepción –y lo rechazase por completo–. Los pietistas partían de la "hipótesis" de que

> la separación entre lo bueno y lo malo (que forman una amalgama en la naturaleza humana) se realiza mediante una operación sobrenatural: en la contrición y el abatimiento del corazón en un acto de *arrepentimiento* que bordea la desesperación. Solo el espíritu divino puede llevarnos hasta un estado semejante de arrepentimiento. Debemos suspirar por él, sentirnos contritos por no estar lo suficientemente contritos [107].

Esta actitud le parecía a Kant repugnante y demasiado acrítica, puesto que el arrepentimiento y la contrición no eran, en

último término, responsabilidad del sujeto. El elemento determinante de la conversión radical que diferenciaba al verdadero converso del meramente nominal, le parecía imposible. Según esta hipótesis, nosotros no podríamos saber nunca si realmente nos habíamos convertido, pues esta certeza presupondría el conocimiento de una influencia sobrenatural que es incognoscible. Por otra parte, el pietista se distinguía de todos los demás por poner en Dios su confianza más absoluta respecto a todas las cosas y por su completo rechazo de toda autonomía moral. Y al mismo tiempo, el pietista tendía a mostrar una cierta especie de falso orgullo de pertenecer al pequeño grupo de los "selectos", de aquellos que, como hijos de Dios, serán salvados y forman la élite de la cristiandad. El Kant maduro rechazaba estos dos aspectos del modo de vida pietista. El primero era para él la expresión de una "actitud servil" *(knechtische Gemütsart)*[108]. El otro justificaba a sus ojos «la particular clase de desdén» que *siempre* encontró conectada con la etiqueta de "pietismo"[109].

No está claro que Kant opinara ya así sobre el pietismo en 1740, aunque no es inverosímil, dado que su amigo Ruhnken confesaba por escrito que los dos se encontraban "gimiendo" bajo la dura disciplina de los fanáticos entre 1732 y 1740. Si el pietismo llegó a influir realmente sobre Kant, la suya fue una influencia negativa. Precisamente en el hecho de conocer tan bien al pietismo pudo estar el motivo de su rechazo casi total del papel del sentimiento en la moralidad. Si algo dejan entrever, las concepciones morales y religiosas de Kant exhiben un sesgo que es decididamente antipietista. Su énfasis en la autonomía como clave para la moralidad es igualmente un rechazo del énfasis pietista en la necesidad de una influencia sobrenatural sobre la voluntad humana. La filosofía madura de Kant está caracterizada, al menos en parte, por su empeño en legitimar una moralidad autónoma que esté basada en la libertad de la voluntad; y ese empeño debe ser considerado también como una batalla contra los que quisieran esclavizarnos debilitando nuestra voluntad. Kant inició esta batalla en su primera juventud, pero necesitó un largo tiempo para formular sus argumentos contra los que predicaban una actitud servil y degradaban la naturaleza humana reduciéndola esencialmente a una

mera base. Resulta absurdo sostener que el pietismo ejerció una influencia importante en la filosofía moral kantiana[110].

La voluntad de Kant no fue forzada por los educadores del *Collegium Fridericianum*, pero no porque estos no lo intentaran. El joven Emanuel sufrió una presión que era casi irresistible. Podemos estar seguros de que nunca realizó abiertamente un acto de conversión, como muchos de sus compañeros hicieron. El «espanto y terror» que «lo embargaban tan pronto como se remontaba a la esclavitud de su juventud» tenía más que ver con la presión que se ejerció sobre él para precipitar su conversión que con cualquier otra demanda intelectual exigida por sus profesores. A este período de su vida debemos retrotraer su aversión hacia los rezos y la entonación de himnos, al igual que su resistencia a cualquier religión con base en el sentimiento. En este respecto, la educación de Kant no fue muy diferente de la de Federico II, que también fue descrita como «una crónica del sufrimiento»[111].

El piadoso pero brutal padre de Federico, queriendo hacer un hombre de lo que a sus ojos aparecía como un muchacho de maneras afeminadas, utilizó los mismos métodos que los pietistas aplicaban en sus escuelas. Aunque los signos externos de Kant fueron mucho menos dramáticos, todos los indicios muestran que se mostró igualmente resistente a la conversión. Al igual que el príncipe, doce años mayor que él, Kant abandonó la búsqueda del alma y la autocondenación de los pietistas para orientarse hacia otros modelos. Esos modelos serían para Emanuel los clásicos latinos; para el joven Federico, la literatura francesa contemporánea. Uno y otro rechazaron el modo de vida religioso de sus padres.

Esto da razón del hecho de que Kant tuviera en tan alta estima a Federico y de que no se contentase solo con llamar a su período «la edad de la Ilustración», sino también «el siglo de Federico». Al igual que Federico, sintió que en su juventud había sido «tratado como un esclavo», y también como Federico, no se dejó dominar. Someterse a la servidumbre de sus profesores hubiera significado «admitir una tutela» de por vida. No sabemos si Kant llegó a formular explícitamente esta idea durante sus años escolares, pero sí sabemos que esta fue su meditada opinión posteriormente en su vida[112]. Como Kant reconocía,

> es muy difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya... Principios y fórmulas, instrumentos mecánicos de uso –o más bien abuso– racional de sus dotes naturales, son los grilletes de una permanente minoría de edad. Quien se desprendiera de ellos apenas daría un salto inseguro para salvar la más pequeña zanja, porque no está habituado a tales movimientos libres. Por eso, pocos son los que, por esfuerzo del propio espíritu, han conseguido salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro[113].

En 1740 Kant estaba muy lejos aún de poder dar «el inseguro salto sobre la más estrecha zanja», y quizá esa zanja no fuera tan estrecha como él pensaba cuando escribió este pasaje.

Habría que añadir que, durante la juventud de Kant, las vidas de los hombres y mujeres jóvenes discurrían absolutamente separadas en Königsberg, y que la atmósfera era más bien sofocante. Por ejemplo, la palabra "embarazo" no podía ser usada por las jóvenes, y mostrar demasiado «el cuello por detrás o por delante» estaba estrictamente *verboten* [prohibido][114]. La educación, especialmente entre la clase de los trabajadores, estaba restringida a los hombres. Era ciertamente poco usual que las jóvenes recibieran una instrucción que fuese más allá de los niveles más básicos de la lectura, la escritura y la aritmética. «*Kinder, Küche, Kirche*» [niños, cocina, iglesia] era un lema que realmente definía con mucha exactitud la vida de las mujeres. Por esta razón, Kant, al igual que todos sus contemporáneos, tuvo muy pocas ocasiones de interacción social con el sexo opuesto durante su juventud.

KÖNIGSBERG: «¿UN LUGAR ADECUADO PARA ADQUIRIR... CONOCIMIENTO DEL MUNDO?»

La juventud de Kant estuvo así caracterizada por un agudo contraste entre un hogar acogedor en donde se sentía aceptado y alentado, y una austera y lóbrega escuela en donde las inclinaciones naturales eran en su mayor parte reprimidas. Aunque tanto su familia como su escuela eran religiosas, e incluso aunque las dos eran pietistas, el contraste entre una y otra no podía

ser más extremo. Pero Kant tuvo más suerte que algunos de sus amigos. No tenía que vivir en el *Collegium Fridericianum* y podía escapar a su casa todas las tardes; y puesto que estaba obligado a recorrer cada día un largo camino hasta su casa por las calles de Königsberg, tuvo ocasión de conocer la vida desde otra perspectiva.

Königsberg es descrita a menudo como una desolada y aislada "ciudad estancada" de la Alemania del siglo XVIII, o como una "ciudad fronteriza" de Prusia. Las dos descripciones son inexactas. Königsberg tenía un carácter un tanto "insular" por estar situada en un rincón nordeste de Prusia, cerca de la frontera rusa, y más próxima a Polonia que a la Prusia occidental. Pero aun así, seguía siendo una ciudad muy importante. Fundada en 1255 por los Caballeros Teutónicos, se unió a la Liga Hanseática en 1340 y fue la capital de toda Prusia hasta 1701. Cuando nació Kant era la capital de la Prusia Oriental, y seguía siendo una de las tres o cuatro ciudades más importantes del reino[115]. Aún seguía albergando un buen número de instituciones gubernamentales, al igual que un fuerte contingente militar. Situada en una bahía del mar Báltico, era un importante centro de comunicaciones comerciales que conectaba a todos los puertos de la Europa oriental con otros centros de Alemania y de Europa. Sus transacciones la relacionaban principalmente con Polonia, Lituania, Inglaterra, Dinamarca, Suecia y Rusia. Los principales productos de la Europa Oriental consistían en grano, cáñamo, lino, fresno, madera, alquitrán, cera, pieles y cuero, mientras que las mercancías de occidente eran sal, pescado, ropa de hilo, cinc, plomo, cobre, especias y frutos meridionales[116]. Como ciudad portuaria activa, era comparable a Hamburgo y a otras ciudades hanseáticas. Su principal rival era Dánzig.

La ciudad de Königsberg creció a lo largo del siglo XVIII. En 1706 tenía unos 40.000 habitantes, hacia 1770 unos 50.000, y en 1786 se acercaba a los 56.000[117]. También continuó siendo uno de los principales centros urbanos de Prusia[118]. Königsberg era más prusiana que la mayoría de las otras ciudades de Prusia. El Estado prusiano era aún débil. La mayoría de los habitantes de Prusia no se identificaban a sí mismos como "prusianos", sino más bien como "berlineses", "westfalianos", o como ciu-

dadanos de Cleves o de Minden. Königsberg era una excepción. Hablando propiamente, los únicos que merecían el nombre de "prusianos" eran los habitantes de Königsberg y sus alrededores. Puesto que el rey de Prusia vivía en Berlín, Königsberg estuvo más directamente ligada con Berlín que la mayoría de las otras ciudades.

El brazo del rey era ciertamente largo. Como muestra la disputa entablada entre los pietistas y el clero ortodoxo, Königsberg tenía relaciones muy estrechas con Halle y con Berlín. Además, fue la sede de algunas de las instituciones importantes de Prusia, y los funcionarios del Gobierno tuvieron gran influencia en la ciudad. Federico Guillermo I, aunque piadoso, era un monarca feroz. Nadie, salvo los oficiales de su ejército, estaba a salvo de su bastón. Con él solía pegar brutalmente a todo el que a su juicio faltaba a su deber. Aunque Königsberg estaba usualmente demasiado alejada de él para sufrir tales acciones personales, sus decretos, edictos y leyes tenían casi inmediatamente efecto en la ciudad. Federico promulgó ordenanzas detalladas para casi todo, desde la educación de los estudiantes y los exámenes en las universidades, hasta la formación «de jardineros, molineros, faroleros» y predicadores. Imponía multas a veces excesivas y a veces extrañas. Todo clérigo que predicase durante más de una hora estaba sujeto a una multa de cinco táleros; quien exportase al extranjero lana en bruto era ahorcado (porque solo la exportación de lana elaborada era rentable para Prusia). Un funcionario que había tomado una pequeña suma de dinero público fue ahorcado en 1731 en Königsberg, aun cuando el fiscal había pedido clemencia para él. La horca fue levantada delante del palacio de la ciudad y todos los funcionarios tuvieron que asistir a la ejecución. El cadáver quedó colgado todo el día, y luego arrojado al exterior de una de las puertas de la ciudad hasta que los cuervos acabaron con él[19]. Otro funcionario fue severamente castigado porque se negó a trasladarse a otra ciudad por orden del rey. Las brigadas de reclutamiento eran una amenaza constante para los jóvenes –especialmente para los altos.

Puesto que los soldados no vivían ya en campamentos, sino en viviendas situadas en varias partes de la ciudad, pululaban por todas partes y eran fuente de frecuentes altercados. La de-

manda de nuevos reclutas era constante, y los ciudadanos eran a veces obligados al servicio. En algunas ocasiones, los encargados de las levas invadieron las iglesias durante los oficios del domingo y se llevaron por la fuerza a los hombres más altos y fuertes[120]. Aunque los estudiantes universitarios estaban exentos del servicio militar, su seguridad era muy débil. «Con cuánta facilidad podía ser burlado el edicto contra este reclutamiento está mostrado por el caso de un estudiante de derecho de la Universidad de Königsberg llamado Korn. El 29 de abril de 1729, este robusto joven fue secuestrado en una calle de Königsberg y obligado a beber un fuerte licor hasta hacerlo caer borracho y que profiriese maldiciones en presencia de "testigos"; entonces fue detenido como delincuente moral»[121].

La vida militar era odiosa para la mayoría de los ciudadanos de Königsberg. La disciplina del ejército era brutal. Los soldados eran severamente azotados por la más leve violación de las reglas y ordenanzas. Correr treinta veces bajo el acoso de una doble fila de soldados con sus bayonetas caladas era el castigo normal por oponer resistencia a la autoridad «con palabras o razonamiento»[122]. Sacar un arma al resistirse significaba la ejecución inmediata por un pelotón de fusilamiento. La embriaguez no era castigada, a menos que se estuviera de servicio. Aunque, por no ser ni fuerte ni alto, el propio Kant nunca tuvo que temer al reclutamiento, debió de tener muchas experiencias desagradables con los soldados[123]. Su concepto de ellos no era muy elevado, y es verosímil que las raíces de su desagrado por el estamento militar se remonten a su juventud.

Difícilmente podría decirse que el clima que imperaba en esta ciudad durante la infancia y pubertad de Kant fuese liberal o ilustrado. El Gobierno opresivo y sofocante se parecía más a una organización feudal que a una moderna. Aunque Federico Guillermo I pudiera estar cargado de buenas intenciones en lo que al bienestar de sus súbditos concernía, su comportamiento dejó mucho que desear.

La ciudad no era, sin embargo, una guarnición prusiana, sino un puerto internacional y la capital de la Prusia Oriental. Todavía albergaba varias instituciones importantes del Estado prusiano. Era una población de mercaderes y de burócratas, tanto ricos como pobres. El mismo Kant pensaba que

> Una gran ciudad, que es el centro de un reino, en la que se encuentran las instituciones territoriales del gobierno, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y una situación propicia a la navegación, que favorece por medio de los ríos tanto las relaciones con el interior del país como con los alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres; una ciudad semejante puede ser considerada como un lugar adecuado para ensanchar tanto el conocimiento del hombre como el conocimiento del mundo incluso sin necesidad de viajar. Una ciudad tal es Königsberg, a orillas del río Pregel[124].

Contrariamente a lo que afirmaban muchos comentaristas, Königsberg no era un mero río estancado.

Emanuel no creció en la ciudad misma, sino en sus alrededores inmediatos, la *"vordere Vorstadt"*. Administrativamente, esta sección pertenecía a la parte de la ciudad llamada *Kneiphof*. Era un área residencial y al mismo tiempo un activo centro comercial en el que abundaban los almacenes para el grano y otras mercancías, y las tabernas y pensiones. La *Sattlerstraße*, donde vivió la familia Kant a partir de 1733, era precisamente lo que su nombre indica. Una calle flanqueada por las tiendas y talleres de los guarnicioneros y talabarteros; un vecindario activo, ruidoso y un tanto desigual. Abundaban también los prados pantanosos bordeados por canales de irrigación. Como cabría esperar, en semejantes circunstancias, la vigilancia de los padres sobre sus hijos tenía que ser constante.

Los primeros compañeros de Emanuel fueron sus vecinos, con los que jugaba por aquellas calles. Sus amigos de infancia fueron así en su mayor parte los descendientes de los artesanos independientes de aquella zona que formaban un estrato relativamente uniforme de la ciudad de Königsberg, pero ninguno de aquellos compañeros de infancia siguió siendo un amigo que él recordara en su vejez. Kant no habla mucho sobre sus primeros compañeros de juegos, aunque en una de sus anécdotas cuenta de qué modo se libró de caer al agua mientras se balanceaba en un tronco que flotaba. Podemos presumir que el chico jugaba a todos los juegos típicos de los niños de Königsberg. Puesto que había agua por todas partes, las diversiones consistirían en jugar en el agua o cerca de ella en verano y en patinar sobre el hielo en invierno.

La parte de la ciudad en la que creció Kant era un lugar peligroso en otros aspectos para vivir. El fuego, las inundaciones y las tormentas devastaban con frecuencia sus inmediaciones[125]. Königsberg, y especialmente la *Vordere Vorstadt* sufrieron muchos incendios durante la vida de Kant. La casa en la que él nació quedó arrasada en 1769 por un fuego que «destruyó 76 viviendas y 134 almacenes en la *Vordere Vorstadt*»[126]. El fuego comenzó a primeros de marzo, y diez semanas más tarde aún seguían produciéndose nuevos focos[127]. Pero, según todos los relatos, la ciudad de Königsberg era hermosa, con la belleza típica de una ciudad medieval alemana. Debido a su abundancia de puentes, era llamada la "Venecia del Norte". Leonhard Euler (1707-1783) hizo famosos aquellos puentes con su problema llamado "Los puentes de Königsberg"[128].

Cabría calificar de "multicultural" a la Königsberg del siglo XVIII, al menos en el sentido de que estaba formado por muchas etnias diferentes. Además del gran contingente de lituanos y de otros habitantes de la región báltica, había menonitas que, procedentes de Holanda, habían llegado a la ciudad en el siglo XVI, y hugonotes, que habían encontrado refugio en Königsberg. Estos últimos continuaban hablando francés entre ellos, iban a su propia iglesia y mantenían sus propias instituciones y negocios. Había también muchos polacos, algunos rusos, y mucha gente de otros países de las riberas del Báltico; había también una importante comunidad judía, y un buen contingente de mercaderes holandeses e ingleses. La mayoría de esos grupos conservaban sus costumbres y tradiciones. Aunque no se diera demasiada interacción entre todos ellos, el hecho de vivir codo con codo y de tener que tratarse mutuamente al menos en los negocios no era insignificante en absoluto.

Kant no tuvo en efecto que viajar para contactar con las costumbres de culturas diferentes. Creció en un entorno que lo familiarizó con modos de vida distintos de los de los artesanos alemanes del siglo XVIII. A pesar de su relativo aislamiento, Königsberg era en un cierto sentido una ciudad cosmopolita. En muchos aspectos, era menos provinciana que otras ciudades, como Gotinga o Marburgo, y mucho más grande que la mayoría de las ciudades universitarias alemanas de aquella época.

Era dudoso que las oportunidades de diversión y aprendi-

zaje que la ciudad ofrecía a un joven pudiesen compensar la esclavitud de la vida escolar. Pero en cualquier caso, la escuela no le dejaba a Kant demasiado tiempo para hacer otra cosa más que estudiar. Ciertamente, el mejor pasatiempo que él y sus amigos podían encontrar eran probablemente las pocas horas que podían arañar semanalmente para leer las obras de los autores clásicos que realmente deseaban leer. Cuando Emanuel abandonó la escuela, hablaba y leía latín muy bien. Y lo mismo ocurría con muchos jóvenes alemanes de este período: la Antigüedad clásica fue la puerta que les permitió escapar de las duras realidades de la vida, de la escuela y de la iglesia.

Federico Guillermo I murió el 31 de mayo de 1740 para ser sucedido por Federico II en el mismo año en que Kant dejaba la escuela. Todo el mundo sabía que Federico II era mucho más liberal en cuestiones de religión, y que se interesaba por la filosofía y la literatura. Se esperaban de él grandes cambios. El 16 de julio de 1740 llegó a Königsberg para recibir el juramento de fidelidad *(Huldigung)* de la ciudad. En esta ocasión, la única vez que estuvo en Königsberg, dejó pocas dudas sobre sus sentimientos. Cuando un estudiante le dijo que deseaba ir a estudiar durante un año en Halle, el rey le preguntó: «¿Por qué?». La Universidad de Halle no es buena. «*Sein alle Mucker*», es decir, ¡todos son pietistas! Los oponentes del pietismo en Königsberg aprovecharon inmediatamente la oportunidad para destruir la reputación de Schulz, contándole al rey que se metía en las casas de la gente, confiscaba sus barajas y los excluía de la confesión y la eucaristía mientras no renunciaran a jugar a las cartas[129]. Schulz observaba que «los enemigos del reino de Dios difícilmente podrían levantar sus cabezas», pero –con gran pesar por parte de los ortodoxos– no rodó su propia cabeza. Con el triunfo del nuevo rey en la empresa en la que su padre había fracasado: traer de nuevo a Wolff a Halle como profesor de derecho y nombrarlo vicecanciller de la universidad, aumentaron las expectativas de cambio en Königsberg y de una mayor libertad religiosa. Pero los pietistas siguieron teniendo más influencia de lo que sus enemigos habían esperado. Aunque su poder estaba en declive, lograron mantener sus privilegios durante bastante más tiempo de lo que todos deseaban. El nuevo rey se mostraba más interesado en la expansión del

territorio de Prusia que en sus actividades intelectuales, y por ello dejó los asuntos administrativos más o menos como su padre los había organizado. Lo que realmente deseaba era ensanchar el prestigio de Prusia, y su ambición, como él mismo decía, era «incendiar a Europa entera»[130].

2

ESTUDIANTE Y PROFESOR PRIVADO (1740-1755)

LA ALBERTINA: «¿UNA UNIVERSIDAD PARA EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS?»

La vida de Emanuel experimentó un cambio radical desde el momento en que entró en la Universidad de Königsberg. Durante sus anteriores años escolares, todas sus actividades habían estado rigurosamente reglamentadas. Al entrar en la universidad experimentó por primera vez la libertad de estudiar la materia que quisiese y de emplear el día tal como le apeteciera. Nadie tenía que decirle lo que debía hacer ni cuándo. Nadie podía forzarlo a examinar su alma en busca de depravaciones. Ahora era dueño de sí mismo.

Dejó la casa de su padre, pero no se alojó en ninguna de las pensiones existentes para estudiantes de pocos medios[1]. En lugar de eso, tomó sus propias habitaciones. Al haberse convertido en miembro de la universidad, o "ciudadano académico" *(akademischer Bürger)*, no estaba sujeto directamente a las reglas de la administración de Königsberg, sino regulado primero y principalmente por los estatutos de la universidad. Al igual que los gremios, la universidad era una corporación bastante independiente. La nueva condición de Emanuel llevaba consigo una serie de derechos y privilegios. Un ciudadano académico no solo tenía el derecho de asistir a las clases y de

utilizar los recursos de la universidad, sino que también estaba libre de las demandas directas de la ciudad y del Estado, entre las cuales se incluía la exención de ser reclutado para al ejército[2].

La admisión de Emanuel en la Universidad de Königsberg fue el comienzo de una larga asociación que duró toda la vida. Representó por tanto un importante acontecimiento para él el momento en el que el rector de la universidad introdujo en el registro el nombre de "Emanuel Kant" el 24 de septiembre de 1740. Eso significaba que él, el hijo de un artesano, había pasado efectivamente de un gremio a otro. Pero el gremio académico, o de los letrados *(literati)*, formaba de por sí una clase o estamento *(Stand)* que estaba en muchos sentidos más próximo a la clase de la nobleza que a la de los que se ganaban la vida con el trabajo manual o vendiendo mercancías[3]. La importancia de pasar de "ciudadano" a "universitario" no debería ser subestimada. La ciudadanía académica era un importante paso inicial hacia honores superiores para muchos jóvenes en la Prusia del siglo XVIII y en muchas otras partes. Para el joven Emanuel era definitivamente un movimiento de ascenso[4].

Normalmente, la inscripción en el registro comportaba por parte del interesado un juramento de fidelidad a su universidad y país y su compromiso con la verdadera religión cristiana. Este compromiso significó durante mucho tiempo que ni un católico, ni un judío, ni incluso un protestante reformado podían ser inscritos[5]. Solo los luteranos eran considerados adeptos a la verdadera religión cristiana. Mientras que los reformados fueron admitidos a partir de 1740, los católicos y los judíos continuaron siendo discriminados[6]. Pero por tener solo dieciséis años, Emanuel estaba exento de este requisito. Lo único que tuvo que prometer fue que sería obediente. Antes de quedar registrados, la mayoría de los estudiantes tenían que someterse a un examen del decano de la facultad para obtener un *"testimonium initiationis"*. Los requisitos de la admisión, formulados por el mismo Schulz, establecían que

> no sería admitido en la universidad ningún candidato que no hubiese expuesto con una cierta competencia a un autor un tanto difícil, tal como Curtius o las *Orationes Selectae* de Cicerón, y hubiese compuesto un pequeño discurso sin errores gramatica-

> les. También tendría que comprender tolerablemente bien lo que se decía en latín. En lógica, debería entender las partes más esenciales del silogismo. Igualmente tendría que conocer lo que es absolutamente necesario en geografía, historia y ciencia epistolar. Y ser asimismo capaz de explicar y analizar al menos dos de los evangelios, tales como el de San Mateo y San Juan en griego y los treinta y un capítulos iniciales del Pentateuco en hebreo[7].

Al haberse graduado en el *Collegium Fridericianum*, Kant no debió encontrar dificultad alguna en superar esta prueba[8]. Esto era precisamente lo que sus estudios le habían enseñado. Tampoco debería causar sorpresa la ausencia tan palmaria de la matemática y la filosofía de la naturaleza en la lista de requisitos necesarios.

Kant podría haber tomado el camino fácil siguiendo esencialmente la misma carrera que la mayoría de sus predecesores y compañeros de clase. De haberlo hecho, habría continuado estudiando teología después de haber cursado los estudios obligatorios de filosofía. Una vez rebasado el quinto semestre, habría pasado a ser profesor del *Collegium Fridericianum*, u obtenido una de las numerosas becas abiertas a los teólogos. Finalmente, habría sido ordenado pastor y encargado de una parroquia, o devenido profesor de teología en la universidad (o quizá ambas cosas, con lo cual se hubiera asegurado una renta relativamente confortable y segura).

Pero Kant no se inclinó ni por el estipendio ni por la beca, como tampoco enseñó nunca en el *Collegium Fridericianum*. Tomó un camino enteramente distinto. No hay constancia de la declaración que hiciera Kant al entrar en la universidad sobre la orientación de sus estudios, porque el rector olvidó registrar las materias elegidas por los alumnos que se inscribieron en 1740[9]. Pero es más que probable que se inscribiera en los cursos de filosofía desde el primer momento, aunque no fuera más que porque la filosofía era una materia obligatoria para todos los estudiantes[10]. Incluso los que iban a seguir las carreras de teología, derecho o medicina tenían que estudiar filosofía como preparación para una de estas facultades "superiores". Que Kant comenzase estudiando filosofía no quiere decir por tanto que ya tuviese decidido estudiar filosofía como disciplina prio-

ritaria. Puesto que se había mostrado máximamente interesado por los clásicos durante su último año en el *Collegium Fridericianum*, es verosímil que pensara hacer de las lenguas clásicas su principal ocupación. Pero muy pronto cambió de parecer y se concentró en los estudios de filosofía.

Christoph Friedrich Heilsberg (1726-1806) había comenzado a estudiar un año después que Kant, y su primer contacto en la universidad fue Johann Heinrich Wlömer (1728-1797), quien era «tan íntimo amigo de Kant» que a menudo compartía con él sus mismas habitaciones. A instigación de Wlömer, Kant se instituyó en protector de Heilsberg, facilitándole «libros sobre filosofía moderna y revisando al menos las partes más difíciles de los cursos que yo seguía con Ammon, Knutzen y Teske. Y todo esto lo hacía por pura amistad»[11]; o dicho de otra manera, no cobró absolutamente nada por esta tutoría. Kant fue también tutor remunerado de otros estudiantes –aunque nunca lo hizo solo por dinero–. Los que recibían ayuda de él le devolvían también el favor de otros modos, regalándole, por ejemplo, artículos de lujo como café y pan blanco. Cuando Wlömer se trasladó a Berlín, otro estudiante, Christoph Bernhard Kallenberg, proporcionó a Kant alojamiento gratis y apoyo considerable[12]. Kant contaba también con la ayuda de su tío, el zapatero Richter, que se había encargado asimismo de su hermano pequeño cuando murió su padre en 1746. Como cuenta Heilsberg,

> Kant vivía muy frugalmente y nunca tuvo que sufrir necesidades reales, aunque había ocasiones en las que no tenía más remedio que salir cuando sus ropas estaban en casa de una zurcidora. En aquellas circunstancias, uno de los estudiantes se quedaba en su casa mientras Kant salía con abrigos, pantalones o zapatos prestados. Cuando alguna prenda estaba completamente inservible, los amigos hacían una colecta para comprarle una nueva, sin que su importe fuera considerado jamás como una deuda o tuviera que ser devuelto.

Kant no era dado a la bebida ni a la refriega, cosas muy comunes entre los estudiantes de una universidad alemana del siglo XVIII[13]. No parece que tomara parte en ninguna de las diversiones que los estudiantes organizaban. Así, no participó

nunca en el llamado *Pantoffelparade* [Desfile de las chinelas], en el que los estudiantes alineados junto a la salida de las iglesias de Königsberg examinaban ostentosamente y evaluaban críticamente a las jóvenes a medida que iban saliendo del templo. Sus estudios eran más importantes para él que ninguna otra cosa. Cuando era ya un alumno avanzado, Kant reunía junto a sí a una serie de seguidores más jóvenes. Estos estudiantes lo respetaban enormemente; y él no solo era su mentor en cuestiones académicas sino que también influía sobre ellos de múltiples modos. De este modo, Heilsberg informa que «a Kant no le gustaban las frivolidades y menos aún "deambular por la ciudad", y poco a poco sus oyentes iban adoptando esta misma postura». Era una fuerza moral en las vidas de los otros mucho antes de haberse graduado e iniciado su enseñanza en la universidad.

Kant tenía un porte muy serio. No reía con frecuencia. Aunque tenía sentido del humor, no lo mostraba de la manera habitual entre los estudiantes. Él sabía apreciar el humor en los escritores filosóficos, y su propio ingenio era más sutil de lo que la mayoría de sus camaradas podían apreciar. Era además muy poco expresivo. La risa espontánea o la alegría incontrolada no tenían cabida en su naturaleza. Tal vez todos estos rasgos pudieran deberse a la influencia de una rígida educación pietista que habría potenciado en él una tendencia a suprimir tales explosiones. Los hijos de Dios en Königsberg no engranaban con comportamientos incontrolados e indisciplinados. Incluso en la época avanzada de su vida, su humor era cortante, y sus bromas sutiles y expresadas con un aire muy serio. Ya desde sus tiempos de estudiante, el autocontrol era para Kant una de las mayores virtudes.

Cuando alguien lo criticaba por no ser lo bastante risueño, «Kant admitía este defecto, y luego añadía que ningún metafísico podría haber hecho al mundo tanto bien como Erasmo de Rotterdam y el famoso Montaigne», y luego recomendaba a sus amigos su "lectura constante", sobre todo del último. Kant podía citar «de memoria»[14] muchos pasajes suyos. Que Montaigne fuera tan importante para Kant cuando era estudiante es un detalle significativo, aunque Kant no era el único en valorarlo. Muchos contemporáneos suyos, como Hamann y Scheff-

ner, tenían igualmente a Montaigne en muy alta estima. Ni tampoco es sorprendente que continuara alabándolo durante toda su vida, aunque a su parecer Montaigne hablaba demasiado de sí mismo –un defecto que Kant no compartía.

Kant no era todo trabajo y ninguna distracción. De nuevo Heilsberg dice:

> Jugar al billar era su única diversión. Wlömer y yo éramos sus compañeros constantes. Los tres éramos muy expertos en este juego, y raramente nos volvíamos a casa sin haber ganado. Yo pagaba a mi profesor de francés casi exclusivamente con este ingreso. Cuando ya nadie quería jugar con nosotros porque siempre ganábamos, renunciamos enteramente a esta fuente de ganancias y nos volvimos al juego del tresillo, que Kant dominaba bien.

Incluso en la diversión, Kant no perdió nunca de vista las consideraciones utilitarias. El juego era también un modo de ganar dinero. Los pietistas, y sobre todo Schulz, difícilmente hubieran aprobado esta práctica [15]. Para los pietistas estrictos, las cartas eran el «libro de oraciones del diablo», un camino que llevaba derecho al infierno. Kant permanecía indiferente ante tales consideraciones. Tampoco permitió nunca que estos juegos interfiriesen en sus estudios o sus tutorías. En una de sus lecciones sobre antropología sostiene que jugar a las cartas «nos cultiva, atempera nuestro ánimo y nos enseña a controlar nuestras emociones. En este sentido puede ejercer una influencia beneficiosa sobre nuestra moralidad» [16]. Kant habría sido un buen jugador de póquer.

¿Qué carácter tenía la Universidad de Königsberg cuando Kant ingresó en ella? En 1700 había veintiocho universidades alemanas distribuidas por los diferentes estados del territorio alemán. Muchas de ellas eran pequeñas. La matrícula total en todas las universidades alemanas era solo de 9.000 estudiantes [17]. En 1760, este número había disminuido hasta 7.000, pese a que se habían fundado cinco nuevas universidades (Breslau, Bützow, Fulda, Gotinga y Erlangen). Heidelberg tenía solo 80 alumnos, y entre las 20 universidades restantes no llegaban a los 300. Halle y Leipzig eran mayores, con más de 500 estudiantes cada una. La Universidad de Königsberg se movió pro-

bablemente entre los 300 y 500 estudiantes en la mayoría de los semestres durante el siglo XVIII[18]. La razón de este éxito se explica en parte por su ubicación. La "Albertina" era la única universidad de la Prusia Oriental, y además una de las dos universidades más grandes de toda Prusia. De no matricularse en esta, los estudiantes de aquella zona tendrían que trasladarse muy lejos. Königsberg atraía también a los estudiantes de los países vecinos. Era una universidad internacional que congregaba un importante contingente de estudiantes polacos, lituanos y de otras nacionalidades bálticas[19]. Otra ventaja, al menos a partir de 1737, era el hecho de que los estudiantes de teología que se graduaban en la Universidad de Königsberg eran los únicos de Prusia que estaba exentos de la obligación de estudiar durante dos años en la Universidad de Halle[20]. Ciertamente, la teología, y la universidad en su conjunto, habían sido reformadas de acuerdo con los principios establecidos en la Universidad de Halle.

Pero el aislamiento geográfico de Königsberg tenía también sus desventajas, como amargamente se lamentaba Johann Georg Bock (1698-1762), profesor de poesía y retórica. En 1736 escribía a su amigo Johann Christoph Gottsched (1700-1766), el famoso filósofo wolffiano y crítico literario, que había estudiado a su vez en Königsberg entre 1714 y 1723: «Como sabes vivo aquí, en un lugar en donde los libros y los escritos extranjeros aparecen, justamente como cometas, solamente después de largos años»[21]. En una época tan tardía como 1781, Ludwig (Adolph Franz Joseph) von Baczko (1756-1823) decía de Prusia Oriental en su conjunto: Estamos «casi rebajados a la condición de una Siberia instruida; y dada la gran distancia geográfica de Leipzig, el centro del comercio alemán de libros, es natural que suframos las consecuencias, puesto que toda novedad literaria nos llega tarde, y la autoría se dificulta por la carencia de librerías»[22]. Cuando Federico el Grande visitó Königsberg en 1739, dijo humorísticamente que la ciudad estaba mejor preparada «para amaestrar osos que para tornarse en arena de las ciencias»[23].

Dado el aislamiento de Königsberg, no debe sorprender que la calidad de la enseñanza no tuviera el mismo nivel en todas las disciplinas. No abundaban los que llegaban a Prusia Oriental

con el expreso propósito de enseñar en la universidad, y algunos de los que de hecho enseñaban en ella no estaban cualificados. Había disciplinas en las que «el profesor no conocía bien su materia y se veía obligado a aprenderla enseñando *(do cendo)*»[24]. Algunos de los mejores talentos se habían formado allí o, aunque nacidos en Königsberg, habían estudiado en otras universidades. Los cursos que se ofrecían eran irregulares. Había disciplinas que no se enseñaban en absoluto; y otras, como la química, la historia natural, la economía y la ciencia política, estaban muy mal representadas. Las matemáticas y la física eran, según todos los informes, pésimamente explicadas. Aunque se enseñaba física experimental, los experimentos realizables con el equipo disponible eran francamente risibles. En ciencias naturales, Königsberg no se contaba ciertamente entre las universidades punteras de Europa o siquiera de Alemania en aquel entonces.

En 1744 la universidad tenía cuarenta y cuatro profesores a tiempo completo *(Ordinarien)*, todos ellos mal pagados. Los profesores a tiempo completo cobraban solo un reducido sueldo; los restantes profesores, es decir, los "extraordinarios" *(außerordentliche Professoren)* y los lectores o docentes gratuitos *(Privatdozenten)* no cobraban nada[25]. El único estipendio que estos profesores recibían provenía de las tasas que pagaban los estudiantes por asistir a sus clases y conferencias. Pero ninguno de ellos podía mantenerse sin ayuda de otra fuente de ingresos. A menos que fueran independientemente ricos, todos los miembros de la facultad tenían que buscarse ingresos adicionales. Y eso significaba tener que atender simultáneamente a algún otro empleo *(Nebenamt)*, negocio u ocupación. Algunos regentaban dormitorios para estudiantes, otros tomaban a estudiantes como inquilinos en sus propias casas, otros montaban un negocio, y al menos alguno de ellos se encargó de una taberna. Incluso en Gotinga, donde los profesores estaban mucho mejor pagados, abundaban los que tenían que cultivar su propio huerto. Los teólogos, que usualmente eran también pastores o ministros de rango superior en la Iglesia luterana de Prusia, gozaban de mejor situación que los que enseñaban derecho, medicina o filosofía (aunque los teólogos explicaban también algunas de estas disciplinas). Los filósofos eran los peor pagados, pero dado

que todo estudiante tenía que tomar algunos cursos de filosofía, los alumnos eran muy numerosos en las clases públicas sobre filosofía.

La Albertina constaba de cuatro escuelas o *Fakultäten*: filosofía, teología, derecho y medicina[26]. La filosofía era considerada como la "facultad inferior", en comparación con las facultades superiores[27]. La teología era sin duda la reina. Tenía el número mayor de estudiantes, sus profesores recibían el sueldo más seguro y su facultad era la más influyente. La escuela de filosofía estaba dominada por la teología en mucha mayor medida que las escuelas de derecho y de medicina. No solo porque algunos teólogos explicaban filosofía, sino porque los intereses teológicos motivaban también a muchos profesores filósofos que no eran teólogos. Durante los primeros dos tercios del siglo XVIII, la filosofía en Königsberg no fue más que la sierva de la teología. La profundidad de la influencia que los desarrollos teológicos ejercieron sobre la facultad de filosofía puede verse fácilmente examinando la historia de estas dos disciplinas durante la primera parte del siglo. En sus inicios, la orientación de la filosofía era casi exclusivamente aristotélica[28]. Descartes y otros filósofos modernos tenían muy poca presencia en la enseñanza de la filosofía. La importancia de estos autores estaba más bien en su papel de figuras a las que había que refutar. Ciertamente, la mayoría de los profesores de filosofía parecían haber firmado un pacto de defensa del aristotelismo frente a los diversos ataques dirigidos contra él[29]. La razón de esta actitud radicaba en que la doctrina protestante ortodoxa que se enseñaba en la facultad de teología se apoyaba masivamente en la filosofía de Aristóteles. A medida que la influencia de la ortodoxia fue debilitándose en los años subsiguientes, el aristotelismo fue perdiendo terreno también; y hacia el final de los años treinta, la mayoría de sus representantes habían desaparecido. No obstante, cuando Kant ingresó en la universidad había aún aristotélicos que enseñaban en la facultad y el aristotelismo continuaba representando un papel.

En una época tan temprana como 1715 fueron varios los filósofos empeñados en encontrar un término medio entre el aristotelismo protestante tradicional y algunos de los desarrollos filosóficos más recientes, argumentando que no toda la filosofía

moderna era condenable. Así, Gottsched informaba que en los años 1714 y 1715 él mismo enseñaba filosofía de acuerdo con principios cartesianos, y derecho natural según Christian Thomasius (1655-1728)[30]. Igualmente manifestaba que él mismo estaba informado de las doctrinas de otros pensadores, tales como Locke y Leclerc, y que un espíritu de libre y abierta discusión dominaba la universidad durante este período. En cualquier caso, así es como Gottsched vio la universidad años más tarde: «La gran libertad para filosofar que dominaba en la Universidad de Königsberg durante el período en que yo estudié en ella me protegió del modo servil de pensar y enseñar que era tan común en las facultades filosóficas dominantes»[31]. Fue este el período en el que la filosofía de Wolff adquirió por primera vez importancia en Königsberg. J. H. Kreuschner, predicador en la iglesia de Kneiphof, había estudiado con Wolff y fue su primer discípulo prominente. Se dice que Christoph Friedrich Baumgarten, nacido en Königsberg y uno de los primeros alumnos de Wolff, fue el primero en enseñar la filosofía wolffiana en Königsberg. Después de haberse licenciado en la Universidad de Leipzig en 1720, volvió a su ciudad natal para enseñar en ella y difundió lo que para él era un sistema mejor. Otros siguieron su ejemplo. Así, Theodor Reinhold That (1698-1735) publicó en 1724 un libro en el que trataba de mostrar la superioridad del método wolffiano, y N. E. Fromm defendió igualmente un enfoque estrictamente wolffiano. Georg Heinrich Rast, que en 1719 había defendido la explicación que daba Leibniz del hecho de que el mercurio de un barómetro se contrajera justamente antes de una tormenta, tenía también una postura muy próxima a Wolff[32]. Fue él quien convirtió a Gottsched a la filosofía wolffiana[33]. Otro joven profesor que defendía principios wolffianos fue Conrad Theophil Marquardt. Nacido también en Königsberg, había estudiado teología en la misma Königsberg y filosofía en Halle. Su estancia en Halle lo había convertido en un estricto wolffiano. En 1722 defendió en Königsberg su Disertación Inaugural sobre la armonía preestablecida, y aún seguía enseñando teología, filosofía y matemáticas cuando Kant llegó a la universidad.

Leibniz y Wolff no eran los únicos filósofos explicados en Königsberg. Los estudiantes recibían información sobre muchos

pensadores diferentes, y no parece que un wolffianismo unilateral fuera entonces la regla. De este modo, incluso Gottsched, que veía en Wolff una manera de escapar de un eclecticismo que «entremezcla ideas y principios muy diferentes» y que lo deja a uno sin orientación, pudo permanecer relativamente independiente. Su primer tratado académico llevaba el nombre de «Dudas acerca de las mónadas leibnizianas»; y su Disertación Inaugural sobre la «noción genuina de la omnipresencia divina» muestra que, aunque se ocupaba de problemas wolffianos, no aceptaba acríticamente todas las doctrinas de Wolff.

Esta libertad de elaborar ideas filosóficas diferentes no duró mucho. El pietismo, que durante algún tiempo había sido influyente entre la ciudadanía ordinaria de Königsberg, acabó ganando también la batalla en la universidad. Gracias a una serie de nombramientos estratégicos por parte del rey, Lysius y sus colegas pietistas se hicieron finalmente con el dominio de la facultad de teología en 1725, e inmediatamente pasaron a introducir cambios en la enseñanza[34]. Con estos cambios, no solo hicieron desaparecer la totalidad de los estudios patrísticos, sino que, siguiendo la corriente de sus colegas en Halle, se enfrentaron también con los filósofos wolffianos. Ya habían conseguido que Fischer fuera expulsado de la universidad, de Königsberg y de todo el territorio prusiano en 1724, pero continuaban sosteniendo que las ideas de Wolff conducían en última instancia al ateísmo. Y esta fue sin duda una advertencia máximamente poderosa para el resto de los wolffianos.

Los pietistas restringieron igualmente la libertad por muchos otros caminos. Lysius había sido más bien liberal en su concepción de las llamadas cuestiones intermedias, *adiaphora*, o asuntos indiferentes. No se oponía estrictamente al baile, por ejemplo. Pero Rogall, en cambio, no admitía componendas, y veía la mano del maligno en todas estas cosas. El tono cambió de acuerdo con este clima, y una versión del pietismo aún más austera tomó posesión de la ciudad y de su universidad. El odio de las fuerzas vivas de Königsberg contra Rogall no tardó en superar con creces el desprecio que había despertado entre ellas el pietismo que lo precedió.

Los ortodoxos y los wolffianos trataron, por supuesto, de resistirse, y los pietistas no consiguieron ganar prestigio entre

el clero establecido, la facultad y los funcionarios de la ciudad. Incluso el éxito final en la universidad les siguió siendo esquivo. Rogall observaba que había «muchos artesanos y a menudo también soldados que ingenuamente revelaban sus sentimientos. Solo entre los estudiantes y los funcionarios (*Honoratioren*), el mensaje evangélico de Jesucristo no encontraba eco...»[35]. La mayoría de los estudiantes los tomaban a broma y se reían de ellos, pero no por mucho tiempo. El rey continuó interviniendo, y en 1726 decretó que la teología tenía que ser enseñada de acuerdo con los principios de Halle. Y el golpe final lo dio en 1728, cuando ordenó que todo candidato a un cargo de pastor en la iglesia de Prusia Oriental necesitaba presentar, antes de ser nombrado, un *testimonium pietatis et eruditionis*, o «certificado de piedad y educación», expedido por el pietista Abraham Wolff de Königsberg.

Esta orden dio a los pietistas un poder sin precedentes que ellos ejercieron descaradamente. Incluso antes de este decreto habían amenazado a menudo a sus oponentes con «denunciarlos al rey»[36]. De ahora en adelante, todo estudiante de teología dependía absolutamente de ellos para la obtención del puesto que les permitiera ganarse la vida[37]. A partir de 1730, y como resultado directo de los decretos del rey, los pietistas poseían lo que podía llamarse un monopolio en la facultad de teología. Ningún estudiante de teología que se preocupara por su futuro podía permitirse disentir abiertamente de los profesores pietistas o mostrarse amigable con los que no lo eran. De este modo, mientras las aulas de los pietistas registraban llenos absolutos, las de los profesores ortodoxos estaban casi vacías. Los estudiantes ya no se burlaban.

Estos movimientos en la teología tuvieron también consecuencias para la filosofía. La libertad de expresión filosófica desapareció por completo[38]. En 1727 estaba explícitamente prohibido explicar textos wolffianos en Königsberg, y las obras de Christian Wolff dejaron de ser distribuidas[39]. Y en consonancia con tal situación, J. G. Bock tenía razones para lamentarse en 1729 de que la «universidad se encontrase en una condición tan miserable que no era muy diferente de una escuela trivial; la filosofía había sido infectada por una fiebre héctica, y las otras ciencias estaban a su vez muy pobremente cultivadas»[40]. La fie-

bre héctica del pietismo amenazaba acabar enteramente con la filosofía, o así le parecía a algunos. Los wolffianos se rindieron –al menos públicamente–. Pero en la sombra continuaban defendiendo y explicando la filosofía wolffiana. En última instancia, en Königsberg como en otros lugares, las acciones de los pietistas «apenas si interfirieron con la difusión de las ideas de Wolff»[41]. Pero más de una carrera, como la de Marquardt por ejemplo, quedó efectivamente truncada. Ninguno de los jóvenes wolffianos o de los profesores ortodoxos podía abrigar la menor esperanza de promoción o progreso, y la mayor parte de los que no le habían dicho adiós a la enseñanza cuando Kant entró en la universidad continuaban siendo meros conferenciantes. La razón de no haber sido promocionados no era otra que la de no ser pietistas.

El más importante de los oponentes ortodoxos del pietismo era el teólogo Johann Jakob Quandt (1686-1772), que ya se había enfrentado a Lysius. Era un personaje de una gran cultura en todos los sentidos, un teólogo con mucho talento y un especialista en lenguas "orientales", que también conocía el inglés, el francés y el holandés. Su extensa biblioteca contenía libros en todas estas lenguas. Considerado como uno de los mejores predicadores en toda Prusia, Quandt defendía una fe racional *(vernünftig)* ortodoxa[42]. Sin ser exactamente wolffiano, estaba muy próximo a muchos de los jóvenes profesores influidos por Wolff[43]. Aunque con los años fue quedando cada vez más aislado en la universidad, siguió teniendo gran influencia en la ciudad. Contaba con el favor de los que dominaban el poder local: la nobleza y las autoridades públicas de Königsberg (incluyendo una buena parte del clero). Pero las fuerzas ortodoxas se encontraban marginadas. El conflicto entre los pietistas y los ortodoxos era parte de la batalla política entablada entre el gobierno central de Berlín y el gobierno local y la nobleza de Königsberg (y de otros lugares), y en esta batalla la fuerza mayor estaba en manos del rey. No obstante, la influencia de Quandt y sus seguidores no podía ser subestimada. Aunque el poder de los pietistas continuó aumentando hasta 1740, nunca poseyeron el control absoluto, y eso se debió en gran medida a la presencia de Quandt.

Otro desarrollo peculiar en la historia intelectual de la uni-

versidad comenzó en 1732. En agosto de aquel año, Bock escribía a Gottsched: «Tu sorpresa será grande cuando tu hermano te cuente que la filosofía wolffiana está siendo importada ahora en Königsberg por los mismos pietistas de Halle, y que estos no cesan de cantar sus excelencias ante todo el mundo... ¿Quién hubiera podido imaginar tal transformación tiempo atrás? Incluso hace un año habría parecido increíble si alguien hubiera profetizado semejante cambio...»[44]. ¿Qué había sucedido? Schulz había llegado mientras tanto a Königsberg.

Como uno de los alumnos de Schulz decía: «Este hombre máximamente instruido me ha enseñado a contemplar la teología bajo otra perspectiva, pues incluye en ella tanta filosofía que uno se ve forzado a pensar que Cristo y sus apóstoles debieron estudiar en Halle con Wolff»[45]. Así pues, la filosofía de Wolff volvió a cobrar importancia cuando Schulz se hizo cargo de la facción pietista de Königsberg. Los wolffianos de esta ciudad podían respirar de nuevo. Es cierto que Schulz promovía la filosofía wolffiana mientras sus partidarios aceptaran las verdades básicas del cristianismo tal como él las veía, y puesto que la mayoría de los wolffianos estaban muy lejos de ser ateos, quedó establecida una verdadera tregua entre los wolffianos y los pietistas.

Pero este giro no significaba en modo alguno un retorno a la discusión filosófica libre que Gottsched había conocido cuando estudiaba en Königsberg. Los apóstoles podían ser tan coherentes como Wolff, pero seguían siendo apóstoles concebidos al modo pietista. J. G. Bock escribía en 1736 a Gottsched: «Nuestra academia no se parece en absoluto a la que mi hermano dejó, y yo solo quisiera decir que en año y medio no he logrado conseguir que se cree un *collegium poeticum*»[46]. La poesía, el teatro y otros esparcimientos no religiosos seguían siendo considerados frívolos, mundanos, "propios del demonio", y por tanto eran activamente desaprobados. Todos los esfuerzos tenían que estar dirigidos al bienestar del alma humana de acuerdo con los principios pietistas. La filosofía wolffiana se consideraba útil en este sentido, y por ello podía ser tolerada, pero solo en la medida en que apoyara las convicciones pietistas. Cölestin Christian Flottwell (1711-1759), profesor de retórica alemana y amigo de Gottsched en Königsberg, escribía el 2 de

abril de 1739: «La escuela de teología está en pleno delirio, y en estos tiempos la inquisición española es más suave que ella»[47].

La facción ortodoxa de Königsberg no alivió esta situación, pues hizo todo cuanto pudo por desacreditar a los pietistas. En un extravagante incidente, más propio de la Edad Media que de la Ilustración, esa facción ortodoxa trató de desacreditar a Salthenius, uno de los más importantes pietistas, acusándolo de tener pacto con el demonio –y no enteramente sin fundamento–. Cuando era adolescente en Suecia, Salthenius había dirigido una carta al demonio escrita con su propia sangre en la que le prometía su cuerpo y su alma a cambio de una cantidad de dinero que nunca se agotaría. El muchacho colocó la carta bajo un roble para que fuera cursada, pero la carta no llegó nunca a su destino. En lugar de ello, fue hallada por un campesino que inmediatamente la entregó a las autoridades. Salthenius fue juzgado y sentenciado a muerte, pero esa sentencia fue luego conmutada por un mes de prisión. Considerando prudente abandonar su Suecia natal, Salthenius se marchó a Alemania. Después de estudiar y abrazar el pietismo en Halle, fue nombrado primero inspector del orfanato en Königsberg, más tarde inspector del *Collegium Fridericianum* y finalmente profesor asociado de lógica y metafísica en 1732. Los ortodoxos consideraron que era su deber revelar el pecado de juventud de Salthenius y notificaron al rey en 1737 su pacto con el diablo. Aunque no consiguieron su destitución, no es difícil imaginar el revuelo que la noticia produjo en Königsberg[48]. Flottwell, como wolffiano alineado con los ortodoxos, informaba con disgusto a Gottsched: «Nuestra facultad teológica está compuesta de hombres que o bien han cometido perjurio más de una vez, como el doctor Schulz, o son estúpidos, como el doctor Kypke, o son engreídos y envidiosos, como el doctor Arnoldt, o han firmado un paco de amistad con el demonio...»[49].

Esta era más o menos la situación de la Universidad de Königsberg cuando Kant ingresó en ella en 1740. Aunque Federico II había prometido cambios, estos cambios no llegaban nunca. Seguía siendo muy importante, especialmente para los que se proponían estudiar teología, elegir los cursos correctos y los profesores correctos –y estos profesores correctos seguían sien-

do pietistas o personas muy cercanas a ellos–. Con toda probabilidad, Kant tenía plena conciencia de todo esto desde el comienzo, y si aún no la tenía, el siguiente suceso relatado por Heilsberg tuvo que abrirle los ojos:

> Kant nos instruyó a Wlömer y a mí sobre muchas verdades prácticas relativas a la vida y las costumbres ordinarias. Había que familiarizarse con todas las ciencias, sin excluir ninguna, ni siquiera la teología. [Esta debía ser estudiada] incluso aunque uno no pretendiera ganarse la vida con ella. Los tres, es decir, Wlömer, Kant y yo [Heilsberg], decidimos por tanto asistir en el siguiente semestre a las clases públicas de Schulz... que sigue gozando de gran estimación. Y lo hicimos. No nos perdimos ni una sola hora y tomamos multitud de notas; repetíamos las lecciones en casa de manera tan fiel que pasamos con toda facilidad el examen que este honorable hombre exigía con frecuencia. Nuestras calificaciones eran tan altas que Schulz nos rogó que nos quedásemos hasta el final de la clase. Entonces nos pidió nuestros nombres y nos preguntó por nuestro conocimiento de lenguas, por nuestros profesores y por nuestros proyectos de estudio. Kant dijo que él deseaba ser médico... [Schulz le preguntó:] «¿Por qué estás estudiando teología?» (Se trataba, si no me equivoco, de teología sistemática.) Y Kant respondió: «Porque tengo sed de conocimiento», a lo cual el gran hombre contestó: «Bien, si ese es el caso, yo no tengo ninguna objeción que poner, pero si cambias de parecer antes de graduarte, y te sientes atraído por la predicación, házmelo saber. Tendrás a tu disposición un puesto en el campo o en una de las ciudades. Te lo prometo, y tengo el firme propósito de cumplir mi promesa si aún estoy vivo. Toma, estrecha mi mano y vete en paz»[50].

Si Kant no conociera ya la importancia de tales conexiones, la habría conocido ahora. La respuesta que le dio a Schulz revelaba una cierta confianza en sus capacidades y la importancia que para él tenía el ser libre para estudiar lo que deseara. Cuando Kant asistió a las clases de Schulz después de haber pasado dos años en la universidad, estaba interesado en ellas por razones filosóficas. Kant podría haber sido ministro de la iglesia con toda facilidad. Reunía para ello todas las cualificaciones necesarias, pero no sentía la menor inclinación a seguir esta carrera.

¿Cuál era la carrera de Kant? Como la mayoría de los estudiantes, siguió los cursos de filosofía hasta el suceso que Heilsberg describe. Estos cursos comprendían la lógica y la metafísica –que eran impartidas cada año en semestres alternativos por el profesor de lógica y metafísica–, y ética y ley natural, que eran explicadas del mismo modo por el profesor de filosofía moral. El profesor de física enseñaba física teórica y experimental cada año, empleando en ello uno o dos semestres, y el profesor de poesía daba clases de retórica y de historia[51]. Aparte de estas clases a cargo de profesores ordinarios o de plena dedicación que estaban incluidas en la matrícula, había otras lecciones y cursos que requerían pago por separado y que eran impartidas por profesores ordinarios, por los profesores asociados y por los conferenciantes. Más pronto o más tarde, Kant asistió probablemente a todas las lecciones públicas libres, y también debió de seguir un cierto número de los cursos de pago que la universidad ofertaba.

Cuando Kant estudió, la Facultad de Filosofía tenía ocho profesores ordinarios y una serie de profesores asociados y conferenciantes[52]. El abanico de enseñanzas abarcaba toda clase de materias, desde griego, hebreo, retórica, poesía e historia, hasta lógica y metafísica, filosofía práctica, matemáticas y física. Puesto que los estudios filosóficos *(cursus philosophicus)* estaban principalmente diseñados como preparación de los estudiantes para una de las facultades superiores, eran relativamente pocos los que deseaban graduarse en esta disciplina. Sin embargo, los visitantes de Königsberg se maravillaban de la cantidad de metafísicos que había en esta universidad comparada con la que había en la mayoría de las restantes universidades alemanas.

Dada la historia de las facultades de teología y filosofía entre 1710 y 1740, no debe sorprender que sus miembros tuvieran raíces y perspectivas filosóficas tan variadas. En primer lugar estaba Johann Adam Gregorovius (1681-1749), un aristotélico interesado primariamente por la defensa de la filosofía moral de Aristóteles frente a versiones más modernas de la ética. En las *Wöchentliche Nachrichten* de 1714, Gregorovius decía, entre otras cosas:

> No puedo silenciar el hecho de que la filosofía de Aristóteles ha sido tan vilipendiada y ridiculizada desde la aparición de tantos

> sistemas nuevos a partir de los comienzos de este siglo... que hasta un perro rechazaría el trozo de pan que le ofreciera un aristotélico aunque llevara cinco días sin comer... Este público menosprecio de lo antiguo me llevó, movido por una honesta convicción, a abandonar por completo a Aristóteles. Luego, al tener que familiarizarme con todo nuevo sistema que surgiese para poder enseñarlo a los jóvenes estudiantes, exclusivamente interesados por los novísimos *(splitterneue)* filósofos..., me gané... su numerosa asistencia y sus fervientes aplausos. Más tarde, sin embargo, fatigado de aquel constante cambio..., empecé a comparar todas las nuevas doctrinas con la antigua. Mas fue entonces cuando tuve que percatarme de que el odio y el desdén que manifestaban contra Aristóteles gentes que carecían de experiencia en estas materias me alcanzaban también a mí[53].

Gregorovius no desconocía la filosofía moderna. Solo que no pensaba que esta fuese superior a la aristotélica y estaba dispuesto a argumentarlo así aunque esto le acarreara un relativo vacío de sus aulas. No sabemos con seguridad si Kant asistió a sus clases, aunque sería raro que la "sed de conocimiento" del muchacho no lo hubiera llevado a ellas. Es muy improbable que Kant, que al fin y al cabo deseaba estudiar a los clásicos, no aprovechara la oportunidad de escuchar a Gregorovius en 1740[54].

El enfoque de Gregorovius difería notablemente del que Kant había experimentado en el *Collegium Fridericianum*. En su *Metafísica de las costumbres* observó Kant que no carece de justificación pensar que «se considere inaceptable no defender en lo posible a los antiguos, que pueden ser considerados como nuestros maestros, de todos los ataques, acusaciones y desprecios». Pero acto seguido advirtió también que «es una manía insensata en este asunto atribuirles, en virtud de su antigüedad, una superioridad sobre los modernos en talentos y en buena voluntad»[55]. Es probable que cuando escribía esto estuviera pensando en algunos de sus anteriores profesores. Pudo haber conocido de primera mano el aristotelismo protestante ortodoxo. No se sabe si Kant siguió algunos cursos de Quandt, el miembro más famoso del partido ortodoxo, pero es improbable, pues Quandt no creyó casi nunca que fuera necesario enseñar. Gregorovius fue sucedido pronto por Carl Andreas Christiani

(1707-1780), que había venido de Halle a Königsberg para enseñar filosofía práctica. Era un pietista y un protegido de Schulz[56]. Kant pudo haber asistido también a sus clases.

El segundo profesor ordinario era Johann David Kypke (1692-1758), que pertenecía tanto a la Facultad de Teología como a la de Filosofía. Explicó en Königsberg desde 1725 hasta 1758. Al ser uno de los viejos pietistas, se sentía menos inclinado a apreciar a Wolff. Su postura, más bien, ecléctica oscilaba entre el aristotelismo y el pietismo. En un anuncio de sus lecciones de 1731 establecía que, dependiendo de lo que los estudiantes desearan oír, podía explicar o bien de acuerdo con el «probado método peripatético de Aristóteles, o bien con el de Budde o Walch». Budde y Walch eran dos de los más notables discípulos de Thomasius, el otro fundador de la Ilustración alemana junto con Wolff. El mismo Thomasius llegó a ceder a la influencia del pietismo mientras estuvo en Halle, pero posteriormente desarrolló de nuevo una posición más independiente[57]. Budde y Walch eran pietistas radicales y oponentes de Wolff[58]. Por esta razón, deberían haber tenido opciones más o menos "seguras" en Königsberg antes de la llegada de Schulz, pero aquella era la época en que Kypke enseñaba lógica de acuerdo con el libro de texto aristotélico de Rabe titulado *Curso filosófico o Primer compendio de las ciencias filosóficas Dialéctica, Analítica, Política, que incluye también Ética, Física y Metafísica. Deducidas del Principio más evidente de la Recta Razón siguiendo el Método Científico*[59]. En cualquier caso, Rogall ordenó en 1738 que todo el que estudiara teología tenía que leer esta obra[60]. Es asimismo probable que Kant asistiese a estas clases. De haberlo hecho, no solo se habría familiarizado más con la filosofía aristotélica, sino que también habría conocido las críticas más recientes que los discípulos de Thomasius lanzaban contra la filosofía wolffiana. El libro de Kypke *Brevissima deliniatio scientarum dialecticae et analyticae ad mentem philosophi* de 1729 era ciertamente una de las obras que inculcaron en Kant la distinción entre analítica y dialéctica que tan importante habría de tornarse más tarde en la *Crítica de la razón pura*[61]. Kant vivió en casa de Kypke durante su primer año de enseñanza en la universidad, por lo tanto tuvo que tener al menos una cierta familiaridad con él[62].

El profesor de poesía y elocuencia J. G. Bock, buen amigo

de Gottsched y encarnizado enemigo de los pietistas, tenía inquietudes filosóficas, aunque esas inquietudes no figuraban entre sus intereses más apremiantes. Bock se oponía a los pietistas por muchas razones, siendo una de las más serias el hecho de que los pietistas ponían obstáculos a que los estudiantes se inscribieran en los cursos de poesía. Nuevamente, es más que probable que Kant asistiera a sus clases, aunque cabe dudar de que le parecieran demasiado importantes.

Más interesante quizá que ninguno de estos tres era Marquardt, que a principios de 1730 era profesor asociado de matemáticas. Hasta su muerte, en 1749, dio clases de lógica y metafísica, con mucho éxito al parecer. En su disertación de 1722 había apoyado incondicionalmente la teoría de la armonía preestablecida en la cuestión de la relación mente-cuerpo. Este problema era máximamente significativo, pues durante el período considerado era más o menos universalmente admitido que solo había tres posibles sistemas capaces de explicar el modo en que las sustancias podían relacionarse entre sí, una cuestión sin duda crucial para explicar la relación del alma con el cuerpo. El primero de esos sistemas era el del influjo físico, que mantenía que el cambio producido en una sustancia B está suficiente e inmediatamente fundado en otra sustancia A. Esta postura era usualmente asociada con el aristotelismo, y también a veces con Locke. El segundo era el ocasionalismo, que sostenía que el cambio en la sustancia B y el cambio en la sustancia A eran ambos causados directamente por Dios. Esta teoría era asociada con los cartesianos, y especialmente con Malebranche. La tercera postura, la teoría leibniziana de la armonía preestablecida, afirmaba que tanto A como B estaban directamente causadas por Dios mediante dos series organizadas de cambios. Esta concepción era conocida como el sistema de la armonía universal (o preestablecida). El propio Wolff se había enfrentado con los pietistas respecto a este problema. Y la razón principal de aquel enfrentamiento se encontraba en su cauta y limitada adhesión a la teoría leibniziana de la armonía preestablecida en su obra de 1720 *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y alma de los hombres, así como sobre todas las cosas en general]. Las secciones

dedicadas al alma humana lo habían llevado «contra todas sus expectativas a la teoría leibniziana», aun cuando Wolff no admitió la armonía preestablecida como una verdad absoluta sino solo como la hipótesis más razonable. No tardó en sufrir los ataques de los pietistas, quienes sostenían que la armonía universal iba en contra de la libertad de la voluntad requerida por la verdadera fe del cristiano.

Marquardt era mucho menos cauto que Wolff y sostenía que todos los fenómenos corporales podían ser completamente explicados al nivel físico de los cuerpos. Pero al mismo tiempo, estos fenómenos se dejaban explicar también al nivel más fundamental de las sustancias, pues el alma podía crear por sí misma todas sus representaciones. Puesto que Dios había creado el mejor de todos los mundos posibles, tenía que haber establecido una correspondencia entre cuerpo y alma, o entre fenómenos y sustancias[63]. Marquardt complementaba su argumento *a priori* con argumentos *a posteriori* diseñados para demostrar la armonía preestablecida y descalificar el ocasionalismo y la teoría del influjo físico. Como fiel discípulo de Wolff, siguió oponiéndose al pietismo expresado en términos wolffianos que circulaba por Königsberg bajo el mandato de Schulz. No se sabe si Kant asistió o no a sus cursos de filosofía y matemáticas.

Tal vez fueran más importantes aún Carl Heinrich Rappolt (1702-1753), Johann Gottfried Teske (1704-1772), Christian Friedrich Ammon (1696-1742) y Martin Knutzen (1713-1751). Rappolt era profesor asociado de física de orientación más bien wolffiana, aunque combinada también con una profunda influencia de la filosofía británica. Era igualmente enemigo declarado del pietismo. Sus ideas le habían sido inspiradas principalmente por Kreuschner, el primer wolffiano en Königsberg, y por Fischer, el wolffiano más odiado por los pietistas. Fischer fue el causante de que Rappolt abandonase los estudios de teología y se volviese hacia la física. Molesto por las intrigas de los pietistas, le escribía a Gottsched en 1728: «Aquí toda la ciencia parece inútil, y lo que ahora importa preguntarse no es si uno ha aprendido algo sólido, sino si uno sabe adaptarse a las maneras de Halle»[64]. Tenía buenas razones para estar molesto. Teske, favorecido por los pietistas, fue nombrado profesor ordinario de física en 1729, a pesar de que solo había estudiado

física durante dos años[65]. Rappolt pasó el curso 1729-1730 en Inglaterra estudiando física y matemáticas, y en 1731 obtuvo el grado de *Magister* en Fráncfort del Óder. En 1731 y 1732 dio repetidamente conferencias sobre la lengua, la cultura y la filosofía inglesas *(Scholae Anglicana linguae hujus culturam cum philosophia copulabit)*[66]. También enseñó filosofía y dio conferencias sobre Pope (principalmente por razones monetarias)[67]. Lindner, uno de los amigos de Kant, aprendió inglés con él. Hamann lo conocía y lo tenía en alta estima. El entusiasmo de Kant por Pope se remonta al parecer a este período, y fue seguramente Rappolt quien lo familiarizó con él. Es igualmente posible que fuera Rappolt el canal que facilitara a Kant el conocimiento de otros autores británicos[68]. Aunque no es posible asegurar que Kant se inscribiera en los cursos de Rappolt, sí podemos asumir que lo hizo al menos en los de Ammon, Teske y Knutzen. El hecho de que en el año 1741 Kant explicase particularmente a Heilsberg y a otros estudiantes el material impartido por estos tres profesores, autoriza a pensar que él había cursado ya aquellas disciplinas y que las había trabajado a fondo en una época muy temprana de sus estudios[69].

Ammon era lector o conferenciante *(Privatdozent)* en matemáticas. Empezó como aristotélico, pero se había ido aproximando a Wolff antes de que Kant ingresara en la universidad[70]. Su *Lineae primae eruditionis humanae in usum auditorii ducta* (1737) era un breve sumario de los temas que los estudiantes debían dominar en el curso de su carrera filosófica. Por ser más ecléctico que estrictamente aristotélico o wolffiano, su obra fue elegida como libro de texto en varios cursos o ciclos de lecciones. Dado que Ammon murió en 1742, Kant no pudo haber dado demasiadas tutorías sobre el material de los cursos de Ammon. Sin embargo, a través de Ammon, pudo haber estado expuesto al enfoque de los aristotélicos, aunque no asistiera nunca a un curso impartido por profesores aristotélicos. Kraus no tenía muy buena opinión de Ammon, de quien solía decir que tras haber visto un folleto matemático suyo, no podía sino llamarlo diletante *(Stümper)*[71]. Es difícil afirmar que esta opinión lo distinguiera de otros profesores de Kant.

Teske, cuyo nombramiento se debía en parte a las influencias conjuntas de Lysius y Rogall, explicaba física teórica y ex-

perimental[72]. Su formación en ciencia no era tan rigurosa como la de Rappolt, pero estaba muy ligado al pietismo. Borowski hablaba muy bien de él, y lo describía como un buen profesor y una buena persona. En el acto de la disertación de Kant para el grado de *Magister*, el mismo Teske confesó haber aprendido mucho de aquel trabajo[73]. Aunque Borowski afirmaba que para Kant la memoria de este hombre era "sagrada", Kraus, que debió haberlo conocido mejor, sostenía que Kant tenía «una pobre opinión de Teske y con toda razón»[74].

Teske se ocupaba sobre todo de temas relacionados con la electricidad. Se dice que fue uno de los primeros científicos en sostener que «la chispa eléctrica» era idéntica al «material del relámpago». Y se ufanaba en proclamar que algunos de sus experimentos habían mostrado «lo útil que era también [la electricidad] en las ciencias médicas»[75]. Se sentía orgulloso de la colección de 243 «instrumentos físicos y matemáticos» que había adquirido a lo largo de su vida[76].

Teske no solo introdujo a Kant en la física experimental, sino que configuró también sus primeras concepciones sobre la naturaleza de la electricidad. Este punto no deja de ser significativo, pues Kant no abandonó nunca sus ideas básicas sobre la naturaleza del fuego y de la electricidad, y de este modo la influencia de Teske continuó vigente durante toda su vida. Su trabajo de tesis para el grado de *Magister* llevaba por título "Exposición sucinta de algunas meditaciones sobre el fuego", y trataba justamente de aquellos temas que eran de esperar en un estudiante de Teske. En consecuencia, es Teske el que debe ser considerado como su *Doktorvater* [director de tesis], y su elogio de aquella disertación debió de significar mucho para Kant entonces.

Las clases de Teske sobre física experimental eran bastante impresionantes. En una vena poética, Johann Friedrich Lauson describía el modo en que Teske usaba su equipo para producir efectos memorables, provocando descargas eléctricas que creaban calor, chispas y relámpagos que electrificaban a sus estudiantes, inflamaban el alcohol y producían el destello de un alambre incluso debajo del agua. El poema de Lauson no aclara con precisión qué conclusiones extraía Teske de aquellos experimentos, pero sabemos que pensaba que la electricidad y el

relámpago tenían la misma naturaleza. Sabía entretener a sus alumnos con los efectos de la electricidad, pero no impulsó a ninguno de ellos a convertirse en un gran científico[77]. Kant se sintió lo bastante atraído por las investigaciones de Teske sobre la electricidad y el fuego como para centrar su disertación en este tema. Aunque su director proclamara haber aprendido mucho de esta disertación, podemos asumir sin temor a equivocarnos que Kant tomó su información no solo de la literatura que él mismo cita, sino también de las especulaciones y cálculos del propio Teske. Lamentablemente, esta figura ha recibido escasa atención por parte de los estudiosos de Kant.

Uno de los filósofos más conocidos e influyentes de Königsberg fue Knutzen. Muchos de sus alumnos se mostraban orgullosos de haber estudiado con él. Así, Hamann decía en su autobiografía:

> Yo fui alumno del famoso Knutzen en todos sus cursos sobre filosofía y matemáticas, al igual que en sus conferencias privadas sobre álgebra; también fui miembro de la sociedad psicoteológica que él fundó, pero que no tuvo éxito[78].

Aunque Kant no lo menciona en ninguno de sus escritos, se piensa usualmente que fue Knutzen el que ejerció una mayor influencia sobre Kant. Borowski sostenía que «Knutzen significó para Kant más que ninguno de los otros profesores, y que fue Knutzen el que delineó la trayectoria de... [Kant] y otros que habría de elevarlos a la condición de pensadores originales por encima de la de meros discípulos»[79]. Kraus observó que Knutzen era el único que «pudo ejercer alguna influencia sobre el genio [de Kant]», conjeturando que «lo que despertó ese genio de Kant bajo Knutzen y lo llevó a las originales ideas que vertió en su historia natural de los cielos fue el cometa de 1744, sobre el cual publicó Knutzen un libro»[80].

Cuando Kant entró en la universidad, Knutzen era un profesor asociado relativamente joven que enseñaba lógica y metafísica. Había sido alumno de Ammon y Teske[81]. Pero lo más importante es que Knutzen era un pietista a la manera schulziana, es decir, seguía el método wolffiano mientras que criticaba seriamente muchas de las tesis de la filosofía wolffiana. En 1734, cuando tenía veintiún años, defendió su disertación titu-

lada "Comentario filosófico sobre el *commercium* del alma con el cuerpo explicado por el influjo físico". En este trabajo criticaba la filosofía de Wolff, pero también expresaba su aprecio por el enfoque wolffiano. Y ello le creó algunas dificultades. La filosofía wolffiana seguía estando oficialmente prohibida, y por eso la defensa pública de su trabajo *(Redeaktus)* tuvo que ser pospuesta durante un año por causa de las protestas de los ortodoxos[82]. La facción ortodoxa se sentía encantada de poder devolver el guante de esta particular manera a los pietistas.

Knutzen no era en realidad wolffiano. Aunque sus intereses filosóficos habían sido dictados en amplia medida por Wolff, su postura era la de un fundamentalista cristiano. De este modo, su disertación tocaba la cuestión más candente de la batalla entablada entre pietistas y wolffianos: el problema de la relación entre el alma y el cuerpo. Tomando una postura que era esencialmente antileibniziana, y por tanto, aunque en menor medida, antiwolffiana, Knutzen sostenía que la teoría de la armonía preestablecida era tan errónea como el ocasionalismo, y que la única teoría razonable era la del influjo físico. Al mismo tiempo aceptaba la idea de que los cuerpos estaban formados por partes absolutamente simples. Y eso significaba que la interacción del alma con el cuerpo no era la interacción de sustancias radicalmente diferentes (una idea problemática), sino la interacción mutua de elementos simples. Puesto que la idea del influjo físico estaba en la mente de muchos académicos conectados con Locke (y con el corpuscularismo), no sería muy descaminado afirmar que Knutzen estaba defendiendo una posición lockeana. En cualquier caso, Knutzen había desarrollado una nueva teoría que podía significar una alternativa a la de Leibniz-Wolff. En su anterior disertación para el grado de *Magister*, había atacado otra doctrina ligada con la filosofía wolffiana: la idea de que el mundo pudiera haber existido desde la eternidad[83]. Para Knutzen, como para cualquier luterano, el mundo fue creado y proyectado por Dios con un fin definido. Era imposible que fuera eterno[84]. Decir que Knutzen era "wolffiano" es por tanto falso. «Su pietismo se alineaba en sus ideas básicas con la gran concepción de Spener-Francke»[85]. Su pensamiento estaba influido por fuentes que eran al menos tanto británicas como alemanas. Todos estos trabajos muestran que

conocía y apreciaba a los filósofos británicos más de lo que la imagen tradicional sugiere. Incluso Erdmann, que hace cuanto puede por caracterizar a Knutzen como un wolffiano, tiene que admitir que sus concepciones filosóficas están más cerca de los filósofos británicos que de los alemanes. Ciertamente, esas concepciones «se orientan en la dirección del escepticismo empirista y del idealismo de la filosofía inglesa [*sic*]»[86]. En lo que respecta a la epistemología, Locke y sus seguidores conformaron el pensamiento de Knutzen más que Wolff y la escuela wolffiana. Gottsched supo verlo con claridad y acusó a Knutzen de estar demasiado cercano a Locke en su discusión de la sensibilidad[87]. Para Knutzen, al igual que para Locke, las sensaciones internas y externas son la base de todo conocimiento. Sin los materiales dados en la sensación, el principio de contradicción no nos permitiría conocer ninguna cosa[88]. No cabe la menor duda de que Knutzen había leído el *Ensayo* de Locke y de que lo consideraba importante. En sus lecciones se refería constantemente a Locke y aconsejaba su lectura a los alumnos. La muerte le sobrevino precisamente cuando se encontraba traduciendo el ensayo de Locke *Of the Conduct of the Human Understanding* [Del comportamiento del entendimiento humano][89].

En 1740, el año en que Kant entró en la universidad, publicó Knutzen en alemán su *Prueba filosófica de la verdad del cristianismo*, que se iba a convertir en su obra más famosa y la que le dio renombre en el siglo XVIII[90]. En esta obra defendía al cristianismo frente al deísmo británico, y especialmente contra Toland, Chubb y Tindal[91]. Dado que el deísmo representaba para el cristianismo una amenaza tan grave como la del wolffismo, los deístas eran un importante objeto de crítica no solo para los pietistas, sino también para los ortodoxos. Al escribir este libro, Knutzen no solo mostró la firmeza de sus raíces en la discusión teológica de Königsberg, sino que igualmente puso de manifiesto su conocimiento íntimo de un aspecto hasta entonces desconocido de la filosofía británica. El libro ofrece también una buena perspectiva de la posición teológica de Knutzen.

La *Prueba filosófica* contiene "teoremas" como «Tenemos el deber de obedecer a Dios» (§ 12) y «Dios *debe* castigar a los responsables» (§ 17), al igual que «proposiciones pertenecientes a la experiencia» como «Somos culpables de no obedecer a

Dios» (§ 13). De estos teoremas y proposiciones deriva Knutzen otros teoremas, como, por ejemplo: «Todo el mundo debe esperar un severo castigo después de la muerte» (§ 19). Por esta razón, necesitamos ser salvados –y podremos ser salvados solo si se nos dice que vamos a ser salvados y de qué modo podemos serlo–. «En suma, la necesidad de la revelación divina está fundada en la necesidad de los medios de salvación *(Begnadigungsmittel)*, y la revelación presupone a estos últimos» (p. 42). Esta tesis prueba que Tindal, que había sostenido que lo único que necesitamos es la religión natural, estaba equivocado. Pero esto no es todo; Knutzen continúa probando que o no hay revelación en absoluto, o que la revelación cristiana es la única. Puesto que el primer elemento de la disyunción es falso, el segundo tiene que ser verdadero. De modo similar analiza la doctrina de la Trinidad y otros dogmas, hasta acabar demostrando no la verdad del cristianismo, sino la versión luterana del cristianismo como la única verdadera. La metodología del libro es wolffiana, pero su espíritu difícilmente podría estar más alejado de la filosofía de Wolff[92].

Knutzen se tornó casi inmediatamente en uno de los profesores favoritos de Kant y en la mayor influencia inicial sobre el joven estudiante. Borowski afirmaba que Kant «siguió religiosamente sus clases de filosofía y matemáticas»[93]. Si esto es cierto, su horario semanal durante el primer semestre habría incluido las siguientes clases de Knutzen: cuatro horas de matemáticas y otras cuatro de filosofía, una hora de lógica "en general", como también ejercicios prácticos de discusión. En el segundo semestre habría seguido un curso más avanzado de lógica, otro de matemáticas, en el que Knutzen introducía a los "espíritus selectos" en la matemática superior, y nuevamente ejercicios de discusión filosófica; y en el cuarto semestre, Kant habría cursado filosofía práctica. Más tarde, siguió probablemente cursos sobre psicología racional, filosofía de la naturaleza, ley natural, retórica, mnemotécnica, álgebra y análisis del infinito[94]. Durante sus primeros semestres debió de seguir también las clases de física de Teske y las de matemáticas de Ammon[95]. En su tercer año de estudios fue a las clases de Schulz sobre teología sistemática. Las clases que Kant y Wlömer siguieron al parecer cubrían la teología en tanto que basada en

la revelación, aunque pudieron existir otras[96]. Algunas observaciones de Borowski sugieren que Kant siguió también otras enseñanzas de Schulz[97]. Estas enseñanzas incluirían un curso sobre "teología: tética-antitética", en el que Schulz expondría la dogmática cristiana en una ordenación dialéctica que debía parecerse mucho a la posterior dialéctica del propio Kant. A estas lecciones podemos añadir con seguridad una serie de clases impartidas por profesores tales como Rappolt, Marquardt y Gregorovius. Incluso aunque Knutzen fuera el profesor favorito de Kant, no debió de ser el único. En última instancia, Kant deseaba recibir la educación más completa que pudiera ofrecer un lugar como Königsberg.

En 1743 apareció la obra de un autor anónimo cuyo título decía: *Pensamientos razonables sobre la Naturaleza por un cristiano amigo de Dios. ¿Quién* [sic] *es la Naturaleza? Esta es impotente sin Su Omnisciente Limitación. Y de qué modo, mediante el Poder Divisible del Uno, todo es posible en este mundo solo y a través de las causas mediatas de acuerdo con la eficacia o acción que le ha sido dada.* El autor era el famoso Christian Gabriel Fischer, que había vuelto a Königsberg después de haber prometido adherirse a las doctrinas de la verdadera fe[98]. Partiendo de Wolff y de Leibniz, Fischer defendía un punto de vista que solo podía calificarse de espinosista, lo cual recusaba del mismo modo tanto a los pietistas como a los ortodoxos. Los teólogos tuvieron grandes problemas con el abierto espinosismo de Fischer, pero mucho mayores aún serían los que habían de plantearles sus ideas específicas sobre la Santísima Trinidad, su negación de la doctrina de que Cristo era a la vez divino y humano, y de otros dogmas teológicos. Cuando un pastor predicó abiertamente contra Fischer y su obra el día de Año Nuevo, el libro se convirtió en un *best seller* de la noche a la mañana. Fischer fue excomulgado, no se le permitió que siguiera siendo el padrino de su nieto y se le aconsejó que a partir de entonces se considerara miembro de la Iglesia reformada[99].

Naturalmente, el libro fue prohibido –pero solo cuando ya había tenido tan gran éxito–. Curiosamente, fueron los ortodoxos, no los pietistas, los que se movilizaron contra Fischer. Al no recibir en este caso por parte de los pietistas la menor oposición, sino más bien un callado apoyo, los ortodoxos con-

siguieron que el libro fuera condenado, pero más allá de esto no lograron causar ningún otro daño a Fischer. Federico Guillermo I, el gran benefactor y protector de los pietistas, que había atendido a veces a los ortodoxos en cuestiones religiosas, ya no existía; y Federico II no solo era un defensor de la tolerancia religiosa, sino que él mismo era ateo. En su juventud le había alabado a Voltaire la obra de Cristian Wolff *Ideas razonables sobre Dios, el mundo, el alma y todas las cosas en general*, «como clave de todo misterio en el universo», solo para verse desmentido por Voltaire. Federico II se había entregado durante mucho tiempo a tales especulaciones, mostrándose mucho más escéptico y cínico que ninguno de los wolffianos y exhibiendo una abierta preferencia por todo lo francés en cuestiones intelectuales. Le preocupaban muy poco las disputas religiosas en general y las de Königsberg en particular[100].

Si los pietistas y los ortodoxos necesitaban un signo de que la situación había cambiado nuevamente, la pasividad de Federico II fue ese signo. La difamación por motivos puramente religiosos no encontraría en él ningún eco. Mientras se fuera obediente y un buen ciudadano, el rey no interferiría. Por otra parte, los sucesos de 1744 mostraban de nuevo y muy a las claras que la controversia religiosa, la persecución y la censura continuaban jugando un papel en Königsberg, y que la disputa entre los ortodoxos, los pietistas y los defensores de la filosofía moderna seguía viva. Estas disputas se encontraban siempre latentes bajo la superficie, y no se necesitaba mucho para precipitar su aparición en un debate público. Podemos asumir que Kant debió de poner un activo interés en la controversia suscitada por el libro de Fischer, que se aproximaba mucho a sus propias convicciones. Kant podía disentir de la afirmación de Fischer de que su libro era el antídoto apropiado para «ateos, naturalistas, epicúreos, estoicos y muchos otros librepensadores, que no tenían ningún concepto adecuado de Dios y de sus acciones a través de su creación», pero podía coincidir absolutamente con Fischer en rechazar las afirmaciones emitidas por la facultad de teología en el sentido de que ellos eran los jueces idóneos para calificar esta obra. Un «sistema filosófico... fundado meramente en razones conocidas por el intelecto a través de la experiencia» tenía que ser juzgado por filósofos y científi-

ficos, no por teólogos[101]. No mucho más tarde, el propio Kant ofrecería un tal sistema.

El año 1744 fue también importante por otra conmoción y controversia. En 1738 Knutzen había predicho que un cometa observado en 1698 reaparecería de nuevo en el invierno de 1744[102]. Cuando en este mismo año apareció un cometa, Knutzen se hizo celebre en la ciudad y se ganó una reputación de gran astrónomo que sobrepasaba las fronteras de Königsberg. El libro de Knutzen, publicado en 1744 bajo el título *Pensamientos racionales sobre los cometas, en los que se examina y está representada su naturaleza y su carácter, como también las causas de su movimiento, y se ofrece al mismo tiempo una breve descripción del notable cometa de este año,* fue, según Kraus, lo que despertó el interés de Kant por la ciencia, y fue este libro el que llevó a Kant a escribir su propia *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* que apareció once años más tarde[103]. Al igual que otros alumnos de Knutzen, Kant debió de haberlo contemplado como un héroe.

Pero pronto surgieron las dudas. Euler mostró, tanto en cartas a Knutzen como en un artículo aparecido a finales de 1744, que aquella predicción *no* había resultado "verdadera", que el cometa de 1744 *no* era el mismo que el cometa de 1698, y, al menos por implicación, que Knutzen no conocía la suficiente física[104]. Euler sostenía que tendrían que pasar «al menos cuatrocientos o quinientos años» antes de que el cometa pudiera ser visto de nuevo[105]. Pero esta refutación no pareció importarle a la mayoría de los ciudadanos de Königsberg, y con más seguridad aún no le importó a Knutzen y a sus alumnos. Estos no reconocieron nunca que la predicción de su maestro estuviera equivocada. En un poema escrito con ocasión de su entierro, Knutzen era comparado con Newton, Leibniz, Locke, Descartes y Bayle.

La obra de Knutzen sobre los cometas obedecía en cualquier caso a intereses teológicos. Fue escrita en parte como respuesta a un folleto titulado «Intento de consideración del Cometa, el Diluvio y el Preludio del Juicio Final; de acuerdo con razones astronómicas y con la Biblia...»[106]. Su autor era Johann Heyn, que había cobrado fama como seguidor de William Whiston. Entre otras cosas, Heyn mantenía en este folleto que el antiguo

temor a los cometas como portadores de malos augurios estaba bien fundado. Knutzen rechazaba esta doctrina. Para él, al igual que para Newton y Wolff, los cometas no eran más que pequeños planetas que giraban en torno al Sol y seguían un curso regular que podía ser calculado. Aunque muy interesantes para los físicos, los planetas no tenían por qué ser temidos como agoreros. Knutzen concluía, por tanto, que Heyn era un alarmista y un oscurantista. Intentando abatir el temor a los cometas «en su última fortaleza», atacó con vehemencia a Heyn[107]. Este respondió a su vez acusando a Knutzen no solo de plagiario –aquella predicción ya había sido hecha un año antes en el *Leipziger gelehrte Anzeigen*–, sino sugiriendo también que Knutzen no había probado suficientemente las respectivas identidades del cometa de 1698 y del cometa de 1744. Knutzen y sus alumnos ignoraron al parecer la referencia de Heyn a Euler, al igual que lo habían hecho con la propia crítica de Euler.

La concepción que tenía Knutzen de las cuestiones científicas y matemáticas era inadecuada para hacer progresar la discusión de los aspectos más técnicos de la física. Knutzen no pertenecía a esa «pequeña élite» de científicos continentales que entendían los detalles de la física newtoniana[108]. Su conocimiento del cálculo era especialmente deficiente. Apoyándose más en modelos mecánicos que en cálculos rigurosos, poseía un cierto conocimiento general de los *Principia* de Newton, pero era incapaz de hacer una contribución original a la ciencia. Ni tampoco deseaba trazar una línea neta entre ciencia y metafísica. Los intereses teológicos y apologéticos dictaban lo que podía y no podía ser aceptado al menos tanto como las perspectivas científicas. Como científico, Knutzen era más bien limitado, incluso para los niveles del siglo XVIII.

Kant siguió la controversia del cometa con tanta pasión al menos como la que había puesto en la disputa sobre el libro de Fischer de comienzos de aquel mismo año. Estas discusiones despertaron en él un enorme interés por los problemas de la cosmogonía, y este interés fue una de las razones que lo empujaron a ocuparse de tales temas en sus primeros trabajos. Por otra parte, la controversia en torno al cometa de Knutzen pudo producir también en él un cierto desencanto respecto a sus profesores. Las críticas de Euler pudieron obligar a Kant a perca-

tarse de los pobres resultados de Knutzen como científico. En cualquier caso, una de las personas a las que Kant envió su primer trabajo fue Euler; y en uno de sus primeros ensayos Kant minimizaba el estudio de los cometas por ser irrelevante para entender planetas tales como la Tierra[109].

Durante sus años de estudiante en la Universidad de Königsberg, Kant se familiarizó con muchos enfoques diferentes de la filosofía, la teología y las ciencias naturales. Aunque eran numerosos los investigadores que veían a la universidad como una institución más o menos apartada de la corriente principal de los desarrollos intelectuales del siglo XVIII, o como un establecimiento completamente dominado por el pietismo, este no era en verdad exactamente el caso. En primer lugar, todo estudiante de la Universidad de Königsberg recibía información durante el período relevante no solo de las doctrinas pietistas y thomasianas, sino también de la filosofía de Wolff y sus seguidores. La presentación de Wolff podría haber sido crítica y en buena parte negativa, pero fue discutida abiertamente. El pietismo de Königsberg contenía una fuerte dosis de Wolff, y por esta razón era diferente del pietismo de otras partes de Alemania. Además, también había en Königsberg wolffianos convencidos. Pocos de ellos ocupaban puestos oficiales de la universidad, pero estaba Marquardt, y había algunos otros entre el clero ilustrado de la ciudad. Y ellos también ejercían influencia sobre la discusión. Figuras que, como Fischer, mantenían opiniones más radicales incluso que los wolffianos estrictos, añadían también sus granos de arena. Aunque en franca retirada, el aristotelismo seguía formando parte del clima intelectual de Königsberg en aquella época; la sustancia de la lógica y la metafísica aristotélicas tampoco estaba enteramente ausente[110]. Podían quedar pocos aristotélicos convencidos, pero el espíritu ecléctico de algunos de los primeros pietistas seguía manteniendo viva esta tradición. Finalmente, y quizá más decisivamente, los investigadores de Königsberg dirigían ya sus miradas a Inglaterra en busca de desarrollos filosóficos decisivos, mientras que las restantes universidades alemanas –a excepción de la nueva Universidad de Gotinga– continuaban enredadas en las minucias de la disputa entre wolffianos y thomasianos[111].

Profesores como Quandt, Salthenius y Knutzen, por muy diferentes que pudieran haber sido en casi todas las otras materias, supieron ver que el peligro real para la religión venía de las Islas Británicas, no de los filósofos alemanes; y algunos de ellos –sobre todo Knutzen– vieron en aquellas islas también la solución real. Además, muchos de estos conservadores religiosos eran radicales en epistemología. Bayle y Montaigne eran contemplados no tanto como una amenaza para la fe, sino como la refutación de un modo de pensar que el creyente no necesitaba adoptar. Todo el fermento de aquel período y todas las ideas filosóficas recientes estaban allí presentes: Königsberg no era un lugar intelectualmente estancado. Los cultivadores de la filosofía en la universidad no eran ni los más brillantes ni los más audaces, pero eran competentes, y algunos de ellos (como Knutzen, por ejemplo) sólidos en filosofía. Un joven inteligente, como sin duda lo era Kant, podía recolectar en aquella universidad todo cuanto necesitase para establecer una buena base en la que fundar su disciplina, y adquirir igualmente en ella los materiales necesarios para su contribución personal al «crecimiento de las ciencias»[112].

Por otra parte, en ciencias físicas y especialmente en astronomía, Königsberg no estaba a la altura de lo que el siglo XVIII tenía que ofrecer. Su mediocridad científica era típica de la mayoría de las universidades de Europa, pero eso significaba que Kant no tenía buena preparación para realizar contribuciones originales en física teórica o experimental. Aparte del hecho de que él mismo no sentía mucha inclinación por la mecánica –en tiempos posteriores les pedía a menudo a sus alumnos que construyeran modelos mecánicos que eran físicamente imposibles–, tampoco encontró en la Universidad de Königsberg el apoyo adecuado. Los experimentos eléctricos de Teske fueron quizá lo más cercano a experimentos reales en ciencia que obtuvo en el curso de su formación. Así pues, todo lo que hay de interesante en los escritos iniciales de Kant sobre física confirma al menos tanto su genialidad como su educación.

ESTIMACIÓN DE LAS FUERZAS VIVAS: «¿QUÉ LIBERÓ EL GENIO DE KANT?»

Borowski coincide con Kraus en afirmar que Kant se reveló a sí mismo en torno al año 1744, o más concretamente, identificó

su primer escrito revelador del genio que llevaba dentro al sostener que Kant «empezó a elaborar sus *Ideas sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*... cuatro años después de haber entrado en la universidad»[113]. Borowski sostenía asimismo que fueron «Knutzen y Teske» los responsables del giro de Kant desde el estudio de los clásicos al cultivo de la filosofía, y los que lo condujeron por «una dirección inesperada» a «los estériles campos de la filosofía». Las «explicaciones filosóficas, físicas y matemáticas de ambos, que eran ciertamente excelentes para despertar el genio y además muy entretenidas (muchos alumnos de Teske lo siguieron recordando agradecidamente), atrajeron poderosamente la atención de Kant». Borowski no menciona el asunto del cometa, pero remite al lector al Prefacio de la primera obra de Kant como evidencia[114].

El Prefacio de Kant, que es una especie de disculpa, no habla de la razón que lo impulsó a escribir aquella obra. Kant admite que podría parecer presuntuoso por su parte –un autor completamente desconocido– criticar a pensadores tan famosos como Newton y Leibniz. Pero sostiene que tal tarea, que en anteriores tiempos hubiera sido peligrosa, era apropiada ahora: «Hoy podemos atrevernos ya a no respetar siquiera el prestigio de un Newton o de un Leibniz si eso representa un obstáculo para el descubrimiento de la verdad, y a no obedecer a más argumentos ni convicciones que los del entendimiento mismo»[115]. Más avanzado el texto dice sobre la metafísica: «Nuestra ciencia, al igual que muchas otras, ha alcanzado solamente el umbral de una ciencia genuinamente acabada. No es difícil reconocer la debilidad de muchas de las cosas que emprende. Se encuentra con frecuencia que el prejuicio es la fuerza dominante de sus pruebas»[116]. Ni Teske ni Knutzen son mencionados aquí (como tampoco lo son en ninguna de sus obras publicadas)[117]. En lugar de eso, encontramos a Kant afirmando su creencia en que «a veces no es del todo inútil tener cierta noble confianza en las propias fuerzas», y que «marchar por la calzada real» no es siempre el mejor modo de abordar un problema[118]. Kant abandona esta vía para «declarar públicamente» que él honra y respeta a «*los grandes maestros de nuestro conocimiento*» a los que va a atacar en esta obra[119]. Y de un modo inusualmente inmodesto proclama: «Me he trazado ya el camino que

pienso seguir. Lo emprenderé, y nada ni nadie me impedirá seguir adelante»[120].

Estos pasajes indican que Kant se había convertido en un pensador independiente, e igualmente que tenía plena confianza en su capacidad para contribuir con una aportación original al desarrollo de la filosofía natural. No confiesa –al menos no directamente– los motivos que lo llevaron a ello, pero quizá lo haga de manera indirecta. En esta obra, Kant se está dirigiendo no justamente a sus colegas de Königsberg, ni tampoco a los miembros de la Academia, sino al público alemán en general. Siendo todavía estudiante, se atreve a intervenir en lo que a sus ojos era la disputa central entablada entre algunos de los pensadores más famosos de su tiempo. En un sentido, pasa por encima de las cabezas de sus profesores, rebasa, por así decirlo, la discusión dentro de su universidad, y afirma su derecho a participar en pie de igualdad en la discusión filosófica de aquel período.

Es interesante insistir nuevamente en lo que Kant no hizo. De haber seguido la carrera común de un brillante estudiante de filosofía en la Universidad de Königsberg, habría escrito una disertación en latín, la habría defendido en un acto público, se habría convertido en *Magister* de filosofía, y enseñado a partir de entonces en la universidad o en alguna de las escuelas superiores de Königsberg[121]. Una de las cuestiones que cabría preguntar, por tanto –pero que por lo que yo sé nunca ha sido planteada–, es: «¿Por qué no presentó Kant este trabajo inicial como disertación en la universidad?»[122]. En lugar de dedicar sus energías al cumplimiento de un requisito académico que le hubiera permitido satisfacer sus intereses enseñando las mismas cosas que le preocupaban, ¿por qué prefirió escribir esta obra en alemán? Podía haberla escrito en latín, pues no parece que dudara de su capacidad para hacerlo, y en lugar de eso escribió un trabajo que no le brindaba la posibilidad de avanzar institucionalmente. Cuando menos, este acto podía hacerlo parecer presuntuoso y acarrearle enemigos en Königsberg.

No se sabe con certeza por qué eligió Kant este camino, pero el tono de desafío que se desprende de su introducción sugiere que su actitud estaba conectada con la situación existente en la institución universitaria. En la dedicatoria habla Kant de su con-

dición "inferior" o *Niedrigkeit*, y en el libro habla repetidamente de sí mismo como individuo "común" o "*schlecht*". Su ataque a «los grandes maestros del conocimiento» no iba dirigido justamente a Leibniz y a Newton, y su insistencia en que nada le impediría alcanzar sus metas sugiere que no estaba hablando solamente al público alemán en general, sino también a la comunidad académica de Königsberg en particular. Kant deseaba ser conocido. Y se sentía insuficientemente apreciado por los miembros de la facultad filosófica –y quizá especialmente por Knutzen–. ¿O tal vez existía –al menos a sus ojos– una positiva ignorancia y discriminación de su persona? ¿Recibía el trato que a su juicio merecía? El plan de su disertación pudo haber sido descalificado de hecho por los profesores que debían haberlo aprobado, o tal vez no pensara nunca en presentar su escrito como trabajo de disertación por creer que sería rechazado.

Hay evidencia de que Kant no era tan apreciado como Borowski quiere hacernos creer. Borowski sostiene que «Knutzen, un experto descubridor de talentos, los encontró en abundancia en Kant, le dio ánimos en conversaciones privadas y más tarde le prestó la obra de Newton, y, conociendo las aficiones de Kant, cualquier otra cosa que este desease de su rica biblioteca»[123]. Es significativo que estas afirmaciones aparecieran en pasajes de Borowski que Kant no llegó nunca a ver, y que en los que vio dijera solamente que Kant asistía a las clases de Knutzen y que este era su profesor preferido[124]. Esto último puede ser cierto. Y también puede serlo que Knutzen le prestara la obra de Newton –algo que no era infrecuente en una época en que no existía la biblioteca universitaria.

Examinando los registros, resulta evidente que Knutzen *no* consideraba a Kant como uno de sus mejores alumnos. Los primeros biógrafos de Knutzen no mencionaban siquiera a Kant como alumno suyo. Por otra parte, hay evidencia de que uno de sus discípulos favoritos era Friedrich Johann Buck (1722-1786). No mucho mayor que Kant, Buck se encargó al menos en una ocasión de las *repetitoria* (sesiones de revisión) de Knutzen. Buck fue asimismo el que se encargó de las clases de Knutzen cuando este murió en 1751 y el que continuó con su correspondencia científica. Es evidente que Knutzen pensaba que Buck era mucho más importante que Kant. Otro estudiante

que Knutzen valoraba más que a Kant era Johann Friedrich Weitenkampf (1726-1758). Weitenkampf había entrado en la universidad dos años después que Kant, pero Knutzen, «el experto descubridor de talentos», lo valoraba hasta tal extremo que con motivo del bicentenario de la Universidad de Königsberg –significativamente también en el año 1744– le encargó un discurso sobre la utilidad de las academias para el bienestar de las naciones. Igualmente se encargó Knutzen de que este discurso fuese publicado. Es comprensible que Kant no apreciara a Weitenkampf. En su *Historia general de la naturaleza* atacó duramente a Weitenkampf diciendo que los argumentos de este contra la infinitud del mundo –que expresaban también uno de los principales intereses de Knutzen– probaban solamente que su autor era uno de aquellos que no dominaban la metafísica[125]. Indirectamente, Kant estaba descalificando también a Knutzen.

El hecho de que el nombre de Kant no aparezca en la numerosa lista de estudiantes sobresalientes que figura en la correspondencia de Knutzen con Euler muestra la poca estima en que el profesor tenía a su alumno[126]. Por tanto, la información que da Borowski puede muy bien ser sesgada: Kant no fue necesariamente un protegido de Knutzen. El gran Knutzen, profeta del curso de los cometas, no fue mentor de Kant ni apoyó su posterior carrera. Si Kant no se hizo teólogo «porque era opuesto al pietismo», entonces Knutzen –si conocía este hecho– podía tener motivos para dejar de lado a Kant. Y al menos le habrían sobrado razones para predecir un oscuro futuro para Kant en Königsberg[127]. Kant, por su parte, pudo haber descalificado algunas de las proposiciones de "experiencia" de Knutzen. El trabajo iniciado en 1744 pudo haber sido más una reacción contra su profesor que un libro positivamente inspirado por Knutzen.

Resulta innegable que este escrito muestra todos los signos de proceder de un medio fomentado por Knutzen. Es más especulativo que matemático, aun cuando se ocupa de una cuestión que seguía siendo importante[128]. La obra de Euler *Mechanica sive motus scientia* de 1736 había trasladado ya la cuestión a un plano diferente[129]. Euler había intentado –con gran éxito– formular y resolver de modo matemático los problemas relativos al par de conceptos mecánica-dinámica. No está claro que

Kant, como alumno de Knutzen cuya preparación matemática apenas le podría permitir entender la *Mechanica* de Euler, conociera entonces esta obra. En cualquier caso, Kant planteó el problema en términos metafísicos, tal como cabría esperar de cualquier alumno que hubiera pasado por aquella escuela.

Por otro lado, la *Verdadera apreciación de las fuerzas vivas* muestra –al menos indirectamente– que Kant hablaba por sí mismo. Nada le impediría «seguir su curso». Cuando ya era viejo, Kant dejó claro ante uno de sus biógrafos que desde su "juventud" había procurado ser autónomo e independiente de todo el mundo, a fin de «poder vivir para sí mismo y su deber, y no para otros. Esta independencia [declaraba Kant]... era la base de toda felicidad»[130].

En su primera manifestación pública de independencia, Kant se enfrentó con una cuestión central de las disputas sobre filosofía natural en Alemania durante el siglo XVIII: el problema de la medida de la fuerza. A finales del siglo anterior, Leibniz se había opuesto a la teoría cartesiana de que la materia era completamente inerte. La física de Descartes era para Leibniz un intento de explicar toda la naturaleza por la "fuerza muerta". Leibniz establecía una diferencia entre esta "fuerza muerta" *(vis mortua* o *conatus)* y la "fuerza viva" *(vis viva)*. La fuerza del movimiento era también para él una fuerza viva. La fuerza muerta no surgía del movimiento mismo, pero iniciaba un nuevo movimiento y explicaba los cambios de este. Esta distinción estaba conectada con las diferentes versiones del mundo que ofrecían los cartesianos y los leibnizianos. Mientras los cartesianos creían que «la naturaleza del cuerpo consistía solamente en masa inerte *(massa)*, Leibniz sostenía que era necesario postular algo más para dar cuenta de los fenómenos»[131]. Con independencia de que este principio fuese llamado "forma", "entelequia" o "fuerza", Leibniz insistía en la necesidad de tal principio para entender el movimiento. Los cartesianos se equivocaban al igualar la fuerza motriz de un cuerpo con el *momentum* (escalar), esto es, el producto resultante de multiplicar la cantidad de movimiento (velocidad) por el peso del cuerpo. Leibniz sostenía que había una importante diferencia entre velocidad y fuerza, que para doblar la velocidad de un cuerpo era necesario aplicarle una fuerza superior al doble, y que la fuerza

viva era de hecho igual a mv^2 (donde m = masa y v = velocidad).

Esta teoría sobre la medición de la fuerza está profundamente arraigada en la metafísica leibniziana, y algunos de los argumentos aducidos por Leibniz son más de naturaleza metafísica que empírica. Los newtonianos, que no estaban interesados por semejantes hipótesis, optaron a su vez por una explicación de la fuerza del movimiento en términos de "*momentum*" más que de "fuerza viva". La disputa entre leibnizianos y cartesianos era feroz. ¿Cuál era la verdadera medida de la fuerza? ¿El *momentum* de Descartes o la "fuerza viva" de Leibniz? Newton, cuya posición sobre la actividad de la materia se situaba a medio camino entre Descartes y Leibniz, hizo el problema aún más difícil [132]. Al igual que Leibniz, criticó el concepto cartesiano de materia inerte e incluyó a las fuerzas en su concepción de la materia, pero Newton subrayó lo que él llamó *vis impressa*, que correspondía a la *vis mortua* de Leibniz, y trató de excluir enteramente de la física a la *vis viva*. Por otra parte, tanto Leibniz como Newton pensaban que todo cuerpo albergaba en su interior una «fuerza de resistencia» proporcional a su cantidad de materia, y que esta fuerza «encajaba perfectamente en la explicación general que ofrecía Leibniz de la materia como dinámica» [133].

Kant comenzó explícitamente su discusión con algunos "conceptos metafísicos" [134]. Se proponía mediar entre las dos partes, sosteniendo que ambas estaban equivocadas y que ninguna de ellas era capaz de describir la totalidad de la naturaleza. Pensaba que quizá fueran los leibnizianos los que tuvieran que afrontar los problemas más graves. La matemática mostraba que estaban equivocados, pues la matemática «no admitía más medida de fuerza que la antigua *cartesiana*» [135]. La definición matemática de "cuerpo" solo permite relaciones externas entre los cuerpos en lo que a la mecánica se refiere. La mayor parte del libro de Kant está dedicado a mostrar que los argumentos leibnizianos contra esta postura son insuficientes.

Con un nuevo modo de argumentar un tanto sorprendente, la tercera parte del libro pasa a demostrar que la definición matemática de "cuerpo" no es necesariamente ni la única ni la definición correcta de los cuerpos físicos. Ahora presenta Kant

«una nueva estimación de las fuerzas vivas como la verdadera medida de fuerza en la naturaleza»[136]. Argumentando que los axiomas de la matemática pueden excluir ciertas características que los cuerpos físicos o naturales pueden realmente tener, trata de mostrar que estos cuerpos pueden contener por tanto un principio interno que los obligue a ejercer una fuerza. Un cuerpo así dotado puede «incrementar en su interior la fuerza que ha sido activada en él por la acción de un movimiento externo»[137]. A este movimiento causado por tal principio interno lo llama Kant «movimiento libre», o movimiento cuya velocidad es siempre la misma. La medida de la velocidad de los cuerpos en movimiento libre o infinito, como también lo llama él, es la fuerza viva. Mientras que la medida de todos los otros movimientos es el *momentum*, el movimiento libre ha de ser entendido según las líneas leibnizianas. Lo importante para Kant es que la fuerza viva es posible solo si hay movimientos libres[138]. Pero el problema está en que es imposible probar que existen movimientos libres. Lo más que podemos hacer es asumirlos como hipótesis. La teoría de las fuerzas vivas es también solo una hipótesis, y esto es, como observa Kant, todo lo que Leibniz pretende decir en la *Teodicea*[139]. La nueva teoría de Kant resulta ser una defensa y una modificación de la teoría leibniziana de las fuerzas vivas.

Igualmente, parece estar relacionada con las ideas de Newton sobre la "fuerza activa". La *vis inertia* no le bastaba a Newton para explicar la variedad (o, quizá mejor, la cantidad) de movimiento, que constantemente está disminuyendo y siempre «a punto de desmoronarse». Debemos, por tanto, argumentaba Kant, postular principios activos que expliquen por qué el mundo no llega a paralizarse. Newton no pudo nunca decir «cuál era este principio, y por medio de [qué] leyes actúa sobre la materia». Era un "misterio", y él no sabía de qué modo estaba relacionado con la materia[140]. Kant se creyó capaz de conectar este pensamiento con las ideas leibnizianas sobre las fuerzas vivas.

La teoría de las fuerzas vivas tenía una conexión con la teoría de las mónadas. Leibniz creía que una explicación de los fenómenos completamente materialista o mecanicista era imposible, y por tanto propuso una forma, entelequia o fuerza,

como principio interno de las sustancias. Kant aceptó esta propuesta. Cuando establece una diferencia entre cuerpos matemáticos y naturales, y cuando asigna una fuerza interna a los cuerpos naturales que los capacita para tener movimiento libre, da la impresión de que está siguiendo simplemente a Leibniz, pero no es así. A quien está siguiendo, o mejor, desarrollando, es a Baumgarten, un wolffiano que se aproximó a Lebiniz más que ningún otro wolffiano de su época. Baumgarten trataba de defender la armonía preestablecida contra el influjo físico negando que las mónadas no tuvieran interacciones entre ellas. Al igual que Kant, proclamaba que «*monades in se mutuo influunt*» («las mónadas se influyen mutuamente»)[141]. Esta afirmación es –o parece ser– diferente de lo que Leibniz había propuesto. Leibniz no creía que las mónadas interactuaran entre sí, o que tuvieran relaciones externas mutuas.

Aunque algunas de las observaciones de Kant (y de Baumgarten) pretendían modificar la concepción de Leibniz, estas modificaciones no tenían un carácter fundamental. De hecho, Kant declara que si hubiera dispuesto de más tiempo, habría mostrado que su teoría podía hacer justicia a la «teoría del orden y la armonía universales» de Leibniz, que tan «digna de elogio» se había hecho por la idea de las fuerzas vivas. Kant llega incluso a afirmar que ha completado «algunos esquemas» que cumplen precisamente ese objetivo[142]. Lo que Kant parece estar diciendo es que acepta la teoría leibniziana de la armonía preestablecida. Ciertamente, su «nuevo sistema» puede ser entendido en el sentido de que ofrece una nueva fundamentación para la doctrina de Leibniz[143]. Pero la armonía preestablecida kantiana difiere de la de Leibniz en que lo que Kant admite como preestablecido no son solo los estados internos de las sustancias, sino esos estados *y también* sus interacciones. Además, esas interacciones son de importancia capital para establecer un mundo. Pero Kant sigue siendo leibniziano en una cuestión crucial: el orden del mundo está preestablecido, y los principios internos de las sustancias están en armonía con sus relaciones externas[144]. Esto quiere decir que Kant acepta una teoría modificada de la armonía preestablecida como explicación sistemática correcta del mundo como totalidad.

Aunque Kant acepta el influjo físico como explicación co-

rrecta de ciertos tipos de movimientos, piensa sin embargo que esta teoría es incapaz de explicar toda la realidad, puesto que solo puede dar cuenta de la causalidad externa. Los principios internos de las sustancias se rigen por leyes distintas. Para mantener a las fuerzas internas y externas en armonía, es necesario recurrir a Dios (y a su armonía preestablecida). ¿Qué consecuencias tiene esta afirmación para el entendimiento de un pasaje que aparece muy pronto en el libro y que a menudo es usado para sostener que Kant era partidario de la teoría del influjo? En este pasaje afirma Kant que «un agudo autor no pudo establecer el perfecto triunfo del influjo físico sobre la armonía preestablecida solo por una ligera confusión de conceptos, de la cual es fácil salir en cuanto se le presta un poco de atención»[145]. Esta confusión se refiere al alma. Y en particular concierne a la cuestión de si el alma, que es un ser inmaterial, puede causar movimiento en la materia. Kant sostiene que esta cuestión pierde su apariencia paradójica en el momento en que se entiende que el alma puede tener un "lugar" u *"Ort"*. Al declarar que la palabra "lugar" significa justamente la «mutua interacción de sustancias», Kant puede sostener que toda sustancia que interactúa con otras tiene un lugar. Si el alma tiene un lugar –y lo tiene–, entonces puede interactuar con otras sustancias. Y esto significa que el problema del modo en que un alma puede causar movimiento tiene solución. Kant afirma también que sería mejor hablar de fuerza «en términos de efectos en otras sustancias, que no estarían, sin embargo, plenamente determinados», y no en términos de movimiento[146].

Se ha sugerido a menudo que Kant tenía en mente a Knutzen cuando redactaba estos pasajes. Y Knutzen mantuvo ciertamente que el alma tenía un lugar o que estaba *"in loco"*. Igualmente había intentado probar que la teoría del influjo físico era *verosímil* sobre la base de la "localidad" del alma. Su argumento discurría más o menos así: 1) El alma está *"in loco"* (en un lugar) porque está encarnada en un cuerpo. 2) Que el alma posee movimiento propio está probado por el hecho de que su cuerpo se mueve a menudo. Por tanto, 3) el alma posee movimiento por sí misma. Y por ello, 4) puede mover otras cosas. El carácter problemático de las premisas 1 y 2 es demasiado evidente para necesitar discusión. Descartes y Leibniz no habrían visto en esas

premisas más que una confusión de lo que realmente hay implicado en el problema mente-cuerpo. Lo que Kant está diciendo es simplemente que tener "un lugar" o estar *"in loco"* significa estar en «interacción mutua» con otras sustancias. Con independencia de que pueda poseer o no alguna otra virtud, esta afirmación es preferible a la de Knutzen. El trabajo de Kant busca mejorar la explicación de su profesor. No solo pretende reemplazar la verosimilitud por la certeza: desea también corregir a Knutzen.

Pero aún queda por decir algo más. En primer lugar, Kant se muestra sarcástico: ¿es que una leve confusión puede impedir un triunfo perfecto –y es la confusión realmente leve–? Si el «agudo autor» era ciertamente Knutzen, entonces este pasaje fue sin duda una bofetada. En segundo lugar, no hay razón para suponer que Kant creyera realmente que el influjo físico triunfaría alguna vez sobre la armonía preestablecida de la manera que Knutzen creía que lo haría, es decir, reemplazando a esta. Lo que Kant dice es bastante compatible con la idea de que el influjo físico podría triunfar perfectamente en un área concreta, a saber, cuando los elementos implicados son la fuerza muerta y la causalidad externa, pero no cuando se trata de dar una explicación sistemática del conjunto global de las interacciones.

La teoría de la armonía preestablecida en su forma más estricta era inaceptable para Knutzen y los otros pietistas de Königsberg por razones teológicas. Para ellos, esta teoría era incompatible con la creencia en la libertad de la voluntad y conducía al determinismo y fatalismo más absolutos. Así pues, aunque Knutzen utiliza la palabra "mónada", sus mónadas son diferentes de las de Leibniz. Estas mónadas están caracterizadas por «intelecto y voluntad libre» (*«intellectu et libera voluntate»*), y son enteramente inmateriales. Knutzen rechaza explícitamente la teoría leibniziana de que las mónadas reflejan el universo y que son las unidades sustanciales que conforman todas las cosas. La *«substantia simplex sive monas»* (sustancia simple o mónada) es idéntica a *"spiritus"* para él. Al adoptar la «teoría del orden y armonía universal» de Leibniz, Kant estaba por tanto defendiendo una postura inaceptable para Knutzen y los pietistas. En cierto modo, su posición en las *Fuerzas vivas* está tan

cerca de las de Marquardt y Rappolt (e incluso Fischer) como lo está de la posición pietista. Ni Knutzen ni ningún otro de la facción pietista habrían tenido la suficiente amplitud de miras para pasar por alto este alejamiento de la línea de partido, incluso aunque pudieran haber perdonado la pulla sobre la leve confusión de un cierto "autor agudo". Utilizar principios wolffianos era una cosa, pero adoptar la teoría de la armonía preestablecida era otra muy distinta.

El libro de Kant puede por tanto ser contemplado como un acto de desafío. Kant atentó contra uno de los mayores dogmas de su profesor. Su acto era expresión de su «oposición al pietismo» y no podía superar el escrutinio de los pietistas. Esto explica probablemente en parte por qué su libro no pudo ser presentado como tesis doctoral y por qué Kant comprendió que tenía que abandonar Königsberg.

El proceso que condujo a esta ruptura había comenzado en 1744. Una de las razones de que Kant tardase tanto en abandonar Königsberg se debe a un importante suceso de su vida personal. El año 1744 fue significativo no solo por la controversia en torno a Fischer y por el cometa de Knutzen. A finales de aquel año el padre de Kant cayó gravemente enfermo, con una embolia que lo llevó a la muerte «completamente exhausto» año y medio más tarde, el 24 de marzo de 1746[147]. Este suceso cambió radicalmente la vida de Kant. Su hermana mayor tenía veinticinco años, sus dos hermanas más jóvenes tenían diecisiete y catorce, y su hermano pequeño solo nueve años. Es verosímil que las dos hermanas mayores vivieran ya fuera de su casa por trabajar en alguna otra, y que solo permanecieran en la suya los dos pequeños. Repentinamente recayó sobre Kant, el hermano mayor, la responsabilidad de toda la familia. La hermana pequeña podía probablemente cuidar del padre y del hermano relativamente bien, con la ayuda igualmente de las hermanas mayores y de los parientes. No obstante, parte del trabajo tuvo que quedar en manos de Kant, y su libertad de estudio quedó severamente recortada. Kant debió haber tomado muy en serio sus nuevos deberes. En la *Metafísica de las costumbres* ofrece el ejemplo de un hombre que abandona su proyecto de dedicación a una actividad que le complace «inmediatamente, aunque de mala gana, ante la idea de que de

proseguirla tendría que omitir alguno de sus deberes como funcionario *o descuidar a un padre enfermo*», y que al comportarse así estaba probando su libertad en grado máximo[148]. Este ejemplo no era ficticio[149]. Durante el año 1745 debió de pasar mucho tiempo en casa con su familia, y es probable que la mayor parte de su *Estimación* fuera escrita durante este período, cuando no podía atender de manera regular a sus clases y conferencias. En cualquier caso, Kant no entregó su manuscrito al censor hasta el semestre de verano de 1746, es decir, después de que su padre hubiera muerto[150].

Kant abandonó Königsberg recién acabado el mes de agosto de 1748[151]. Una parte significativa de los dos años transcurridos entre la muerte del padre y su partida de Königsberg debió dedicarla a la ordenación de los asuntos familiares. Como el propio Kant dice en una carta posterior: una vez que todo estuvo arreglado no quedó nada por hacer. Pero debió de haberle llevado mucho tiempo la venta de la casa, de las herramientas y equipo de su padre, como también la disposición de las cosas para que su hermano y hermanas quedaran bien atendidos. Con independencia del motivo que Kant pudiera haber tenido para abandonar Königsberg, no podía dejarla hasta que todos estos problemas hubieran quedado resueltos. Durante este período (1747), Kant añadió también algunas correcciones al libro y escribió su dedicatoria a Johann Christoph Bohlius, un profesor de medicina de la Universidad de Königsberg. Al menos durante una parte de este tiempo estuvo viviendo con un compañero estudiante que le prestó ayuda –al igual que su tío–. Una vez ordenados los asuntos familiares, no quedaba ya apenas nada que lo retuviera en Königsberg –especialmente puesto que no veía ninguna posibilidad de promoción en la universidad.

El libro alcanzó difusión y se le hicieron algunas recensiones[152]. Gotthold Ephraim Lessing escribió un irónico epigrama sobre él que decía:

> Kant, comenzando el más arduo de los cursos,
> se atreve a educar al mundo,
> e investiga las fuerzas vivas.
> Pero no puede calcular la suya propia[153].

En su antropología, Kant observa lo siguiente:

> La edad en que el hombre llega al pleno uso de su razón (la facultad de obrar con arte en cualquier sentido)... puede colocarse aproximadamente hacia los veinte años; la facultad de cálculo (de emplear para los propios fines a los demás hombres) hacia los cuarenta; y, finalmente, la facultad de alcanzar la sabiduría, hacia los sesenta. Esta última es más bien una época negativa. En ella tomamos conciencia de todas las locuras cometidas en las dos primeras[154].

Este pasaje sugiere que a la edad de 22 ó 24 años, Kant consideraba que había alcanzado ya la madurez necesaria para ocuparse de cuestiones técnicas de la filosofía, pero que aún no tenía una idea muy clara del derrotero que iba a tomar su vida. El epigrama de Lessing era ciertamente falso si se lo toma como predicción de lo que Kant haría en el futuro. Sabiamente, Lessing lo suprimió en ediciones posteriores de su obra.

PROFESOR PRIVADO: «EL PEOR PRECEPTOR QUE JAMÁS HUBIESE EXISTIDO»

Aunque los años de estudiante no fueron fáciles para Kant, y no solo por razones financieras, aquella época, tomada en su conjunto, le debió resultar gratificante. Fueron años de libertad y de desarrollo intelectual. En 1748, terminados sus estudios formales en la universidad y desaparecido ya su padre, el futuro que se le ofrecía a Kant era bastante incierto. Dueño absoluto de su propio destino, su vida sufrió un cambio drástico a los veinticuatro años. Borowski afirma que «la falta de medios lo obligó a aceptar un empleo de preceptor particular *(Hofmeister)* primero en casa del predicador reformado Andersch, en Judtschen, luego en las propiedades de Von Hülsen cerca de Arensdorf, y finalmente en casa del conde de Keyserlingk»[155]. La decisión de convertirse en preceptor no fue consecuencia directa de la muerte de su padre[156]. Tampoco pudo deberse sin más a la "falta de medios", porque ese problema lo había acompañado siempre. E incluso es dudoso que la primera opción de Kant fuera la de abandonar Königsberg para marcharse al cam-

po a educar niños. ¿Por qué no intentó encontrar un puesto de profesor en una de las escuelas de Königsberg? Ser un *Hofmeister*, o un «acompañante y profesor servil», que usualmente no era mucho mejor que ser un sirviente, no pudo ser para Kant un perspectiva muy halagüeña[157]. Pero pudo haberle parecido el único modo de asegurarse el sustento. Y, por supuesto, esta era usualmente la única salida para los jóvenes académicos sin fortuna que ni tenían un futuro en la universidad ni contaban con la adecuada carta de recomendación que tendiese el puente entre los pasados años de preparación y el puesto de pastor, profesor o empleado del gobierno. Todo esto significaba buscar una «posición interina»[158]. Pero la espera era usualmente larga y el éxito no estaba en modo alguno asegurado.

Kant fue extraordinariamente afortunado en la elección de sus patronos, el pastor Andersch, Bernhard Friedrich von Hülsen y los Keyserlingk. Permaneció probablemente en Judtschen entre el otoño de 1748 y el otoño de 1751[159]. Judtschen estaba cerca de Königsberg, y el pastor Andersch pertenecía a la Iglesia reformada, esto es, a la confesión calvinista, no a la luterana. Era el ministro de los hugonotes franceses, que habían llegado a Prusia bajo el reinado de Federico Guillermo I[160]. Judtschen era una ciudad claramente próspera administrada por los mismos inmigrantes hugonotes. Tanto el pastor como el juez eran usualmente de habla francesa, por lo que un pastor de habla alemana constituía una rareza. Andersch había accedido a su puesto en 1728 bajo las protestas de su congregación de lengua francesa, pero con el paso de los años lo habían ido aceptando, y en la actualidad era bien considerado por la mayoría de los feligreses. Aunque, por otra parte, Andersch tenía problemas con sus colegas luteranos.

Puesto que gozaba de unos buenos ingresos, Andersch podía ofrecer una buena educación a sus cinco hijos. Kant fue contratado para educar a tres de ellos. Uno de sus discípulos fue Timotheus (1736-1818), que más tarde se instalaría como comerciante en vinos en Königsberg y sería amigo de Kant. Su hermano mayor, Ernst Daniel (1730-1802), había abandonado ya la casa para entrar en la escuela superior de Berlín. Más tarde estudió teología y se hizo pastor de la Iglesia Reformada en Königsberg.

Poco se sabe de la estancia de Kant en Judtschen, salvo que mantuvo algunas relaciones sociales con los miembros de la congregación, y que por dos veces accedió a ser el padrino de dos niños durante aquel período. Aunque la familia del pastor hablaba alemán, Kant se veía obligado a hablar francés al menos con algunos miembros de la congregación. De habérselo propuesto, tuvo ocasión de practicar el francés con toda facilidad[161]. Tenía que asistir también a algunos de los servicios de la Iglesia reformada, y aunque Andersch no era probablemente un gran teólogo, sus sermones eran distintos de las prédicas de los pietistas de Königsberg. Dadas las diferencias entre los luteranos estrictos y los protestantes reformados –diferencias que durante mucho tiempo impidieron que ningún miembro de la Iglesia reformada tomase juramento de nadie que estuviese ligado con la Universidad de Königsberg– es significativo que se le permitiese a Kant ser el padrino de un hijo de la Iglesia reformada.

Después de tres años, Kant abandonó esta comunidad para entrar al servicio de Von Hülsen, un caballero prusiano propietario de grandes terrenos cerca de Arnsberg. La ciudad estaba situada a unas sesenta millas al suroeste de Königsberg[162]. Allí educó Kant a los tres hijos mayores de la familia, probablemente durante varios años. Los miembros de la familia encajaron bien con él, pues tras su partida continuaron escribiéndole «y haciéndole participar de todo suceso familiar interesante»[163]. Cuando volvió a Königsberg (el 10 de agosto de 1754), Kant les envió dos libros de texto de historia y de latín, y varios libros ilustrados para los dos pequeños, pidiendo a cada uno de ellos que fuera «un buen ejemplo» para aquel «delicado hombrecito» que había nacido en 1750[164]. Dos de los hijos se alojaron en la casa de Kant cuando estudiaron en la Universidad de Königsberg, y el mismo Kant se ocupó luego de buscar profesores para los hijos de uno de sus anteriores pupilos.

El propio Kant pensaba que él era el peor *Hofmeister*, o profesor privado, que jamás hubiese existido. «Uno de sus sueños más desagradables» consistía en verse nuevamente ejerciendo este trabajo. También admitía que esta profesión «la consideró siempre como la más molesta». Pero con toda seguridad fue mucho mejor profesor de lo que él pensaba[165]. El modo en que

las familias de sus discípulos siguieron en contacto con él indica que lo tenían por un buen profesor y una buena persona. Los amistosos ofrecimientos por parte de estas sugieren también que Kant no tuvo que sufrir probablemente las ignominias que tantos profesores particulares tenían que soportar de las familias nobles que los empleaban.

Durante su época de *Hofmeister*, Kant no solo pulió sus maneras y estilo en la sociedad refinada, sino que también prosiguió sus estudios personales. No se sabe de cuánto tiempo pudo disponer para sus propios estudios, pero Borowski sostiene que durante aquella época diseñó las líneas básicas de algunas de sus obras posteriores y que incluso llegó a redactar borradores de partes de ellas: «Recogió en sus apuntes toda suerte de variedades del conocimiento humano y todo lo que de alguna manera le parecía útil –y aún sigue rememorando con gran satisfacción aquel período»[166]. Kant no renunció nunca a su ciudadanía académica y continuó siendo un "estudiante". Probablemente siempre tuvo planeado volver a la Universidad de Königsberg.

Hacia agosto de 1754, tras casi seis años de ausencia, Kant se encontraba de nuevo en Königsberg preparando su disertación, trabajando en su segunda obra importante alemana y preparando también una serie de ensayos que aparecerían en su debido orden. La universidad había cambiado durante su ausencia. Knutzen había muerto y algunos de los compañeros de Kant habían encontrado algún puesto en la universidad. Muchos otros la habían abandonado para desempeñar un trabajo fuera de ella o de la misma Königsberg. Kant no tenía más objetivo que procurarse una posición en su *alma máter*. Pero al mismo tiempo desempeñó seguramente también la función de supervisor de un miembro de la familia Keyserlingk que entonces estudiaba en la Universidad de Königsberg[167]. En cualquier caso, durante aquel año publicó dos ensayos en el semanario *Königsbergische Frag-und Anzeigungs-Nachrichten* [*Noticiero semanal de indagaciones y anuncios de Königsberg*]. El primero, titulado "Investigación del problema de si la Tierra ha experimentado algún cambio en su rotación...", apareció en los fascículos del 8 y el 15 de junio. El ensayo era una respuesta a la cuestión formulada con carácter de concurso público por la Academia de

Berlín. Aunque la fecha límite había sido fijada a principios de 1754, el 6 de junio la Academia la amplió a dos años más. Cuando Kant decidió publicar este ensayo ignoraba este aplazamiento; y sostenía que no podría haber logrado el tipo de perfección que la obtención del premio requería por haberse restringido deliberadamente al "aspecto físico" de la cuestión[168]. Pero más importante aún es la circunstancia de que utilizó aquel ensayo para llamar la atención sobre un libro suyo a punto de aparecer bajo el título de "Cosmogonía, o Intento de derivar el origen del cosmos, la formación de los cuerpos celestes y las causas de sus movimientos, de las leyes generales del movimiento de la materia de acuerdo con la teoría de Newton"[169]. El segundo ensayo trataba sobre "El problema de si la Tierra envejece, físicamente considerado". Este ensayo fue publicado en seis entregas entre agosto y septiembre de 1754. En él intentaba Kant clarificar el significado de la cuestión «*sin* considerar a los cometas, que, desde hacía cierto tiempo, algunos habían convertido en explicaciones fáciles de cualquier suceso extraordinario»[170]. Los cometas son tan irrelevantes para el problema del envejecimiento de la Tierra «como lo son los terremotos y fuegos para explicar cómo envejecen los edificios»[171].

Al mismo tiempo, Kant estaba también trabajando sobre el libro que ya había mencionado en su ensayo. Su título final era *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, o Ensayo sobre la constitución y origen mecánico del universo de acuerdo con los principios de Newton*[172]. Kant sabía que el libro podría resultar peligroso para las gentes de "auténtica fe", aunque solo fuera porque no tardaría en ser incluido en la tradición de «Lucrecio o de sus predecesores Epicuro, Leucipo y Demócrito». Sin negar esta herencia, Kant alegaba que «no empezó a planear esta empresa hasta estar seguro de quedar a salvo con respecto a las obligaciones de la religión»[173]. Sostenía que le constaba que volvía a pisar (o que quizá siguiera pisando) terreno peligroso, pero tenía que proseguir su camino: «Me percato de todas estas dificultades, pero no desespero. Soy consciente de la fuerza de los obstáculos que jalonan esta senda, pero no puedo abandonar el empeño»[174]. A Kant debió de constarle también que la desesperación y las dificultades no serían necesariamente tan

grandes solo con que el rey –que era el único que en último término iba a favorecer o a quebrar su carrera– no se mostrase abiertamente preocupado por «las obligaciones de la religión». No fue nada accidental que el libro estuviese dedicado al monarca. Pero lo que sí fue un accidente es que el editor del libro cayera en bancarrota y que la justicia le embargase todo su fondo impreso. La *Historia general de la naturaleza* apenas si causó un murmullo entre los fanáticos –solo una reseña–. Este libro corrió aún peor suerte que el primero, pero por aquel tiempo Kant había planeado también su promoción académica en la universidad.

3

EL ELEGANTE *MAGISTER*
(1755-1764)

PRIMEROS AÑOS (1755-1758): «UNA CABEZA EXCELENTE»

El 17 de abril de 1755 presentó Kant su disertación para el grado de *Magister* en filosofía bajo el título de "Meditaciones sucintas sobre el fuego". El trabajo era una exposición no polémica de puntos de vista derivados de los de Teske[1]. Las tasas académicas necesarias para la promoción de Kant fueron pagadas por su tío Richter[2]. Cuatro semanas más tarde tuvo lugar el acto público, y el 12 de junio Kant recibió el grado de doctor. Hahn, que era el profesor que había inscrito por vez primera el nombre de Kant en el registro de miembros de la universidad, dio una conferencia titulada "Sobre los honorables títulos de los viejos judíos y sus promociones académicas: Rabh, Rabbi y Rabbon". El tema de Kant fue "Sobre la instrucción sencilla y directa en filosofía"[3]. Borowski observó que había «una rara congregación de personas ilustradas», y que «el entero auditorio mostró con su quietud y atención el respeto que le merecía el futuro *Magister*»[4]. Kant gozaba ya de una cierta reputación, o al menos de alguna notoriedad. Los académicos e intelectuales conectados con la Universidad de Königsberg esperaban mucho de él. Que este prestigio era cierto lo muestra también una de las cartas de Hamann a su hermano, en la que le pedía que le enviase aquella disertación, pues Kant era «una cabeza excelen-

te» (*«fürtrefflicher Kopf»*)[5]. En 1755 Kant no era ya una incógnita –al menos no en Königsberg.

A fin de estar cualificado para enseñar, o recibir la *venia legendi*, Kant, al igual que cualquier otro académico, tenía que defender otra disertación. La presentada por Kant para satisfacer este requisito se titulaba "Nueva exposición de los primeros principios del conocimiento metafísico", y su defensa tuvo lugar el 27 de septiembre de 1755. En ella se intentaba responder a la cuestión: «¿Cuáles son los fundamentos últimos de la posibilidad de la verdad?», o «¿Qué es lo que debe ser garantizado para que algo sea verdadero?». Kant discutía y rechazaba el carácter realmente básico de los dos principios fundamentales de Leibniz y de Wolff: el principio de contradicción y el principio de razón suficiente. El primero de ellos, que viene a decir que es imposible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo, es en realidad la definición de lo imposible, y está subordinado al principio de identidad. El principio de identidad sería ciertamente el principio básico, si se tratara de un solo principio; pero Kant sostenía que este principio contenía realmente dos: el principio de que «lo que es, es», que es válido para la verdades positivas, y el principio de que «lo que no es, no es», que es aplicable a verdades negativas. No obstante, el principio de contradicción es un principio básico en el sentido de que es irreducible y necesario, incluso aunque no sea el verdadero primer principio.

Y de la misma manera, Kant modificaba y definía el principio de razón suficiente. Al llamarlo, de acuerdo con Christian August Crusius, principio de razón determinante, rechazaba la definición de Wolff por parecerle circular y planteaba una serie de dificultades respecto a esta, pero la defendía en última instancia. En particular, Kant suscribía la afirmación de Crusius de que este principio conducía al «hado o destino estoico», por lo que «atentaba contra la libertad y la moralidad». Este argumento no era nuevo, pero Crusius lo había expuesto «con mayor detalle y de manera más convincente»[6]. Así pues, el principio de razón suficiente necesitaba una nueva defensa. Kant la realizó generosamente, con lo cual asumió de nuevo uno de los dogmas básicos de la filosofía leibniziana. Mientras rechazaba otros dos principios que usualmente eran tenidos por secuelas

del principio de razón suficiente, Kant ofreció dos principios propios: 1) el principio de sucesión, esto es, el principio que dice que las sustancias pueden cambiar solo en la medida en que están conectadas con otras sustancias, y que su dependencia recíproca determina el alcance de este cambio; y 2) el principio de coextensión: «por su mera existencia, las sustancias finitas son inconexas», y están relacionadas solo en la medida en que son mantenidas por la voluntad de Dios como principio común de sus existencias. El intelecto divino las mantiene «en un patrón sistemático de relaciones mutuas».

Kant se proponía ofrecer un nuevo sistema, al que llamó «sistema de la conexión universal de las sustancias». Este sistema puede hacer justicia a lo que hay de correcto en la teoría del influjo físico y también a lo que es correcto en la teoría de la armonía preestablecida, pero no debe ser identificado con ninguna de estas teorías. La disertación venía a ser por tanto en un sentido importante la secuela prometida de las *Fuerzas vivas*. Kant trató de mostrar el modo en que la causalidad eficiente respecto a las relaciones externas de las sustancias es compatible con los cambios «que ocurren internamente» y que están basados en principios internos. La causalidad eficiente representa a las fuerzas muertas y los cambios internos a las fuerzas vivas, pero Dios es en última instancia la fuente de ambas y el que las mantiene en perfecta armonía.

Este trabajo representaba la consolidación metafísica del tipo de sistema medio que las *Fuerzas vivas* habían propuesto. Estaba diseñado de manera que superara tanto los defectos de la «tosca teoría del influjo físico» como los de Leibniz[7]. La armonía de la que Kant hablaba no era *pre*-establecida, sino que estaba establecida por «la mutua conexión de las cosas». Al mismo tiempo, Kant pensaba que este sistema era compatible con la fe verdadera. Es significativo que Kant cerrara su disertación observando que hay ciertamente

> personas que se sienten consumidas por la pasión de perseguir conclusiones erróneas en las obras publicadas, y que son hábiles en extraer una especie de veneno del modo en que otros piensan. De hecho, a veces consiguen incluso retorcer estas opiniones nuestras hasta darles un significado maligno... Por mi parte creo que es mi deber dejarlos que se deleiten en sus conclusio-

> nes sin preocuparme de que alguien esté o no dispuesto a juzgar mi obra de manera incorrecta. Mi obligación es continuar recorriendo mi propia línea de investigación de manera adecuada para la ciencia. De acuerdo con ello, y con el debido respeto, hago votos por que todos los que desean asistir al progreso de las artes liberales puedan favorecer mis esfuerzos[8].

Recordando el Prefacio de las *Fuerzas vivas*, Kant promete continuar el camino allí iniciado sin cuidarse de los que pudieran continuar persiguiéndolo por razones religiosas.

En estrecha conexión con la disertación o "Nueva exposición" de 1755, estaba la nueva disertación de 1756, titulada "El uso en filosofía natural de la metafísica combinada con la geometría. Parte I: Monadología física". Federico II había decretado que para obtener el cargo de profesor de plena dedicación era necesario haber mantenido al menos tres defensas públicas. La "Monadología física" fue presentada para satisfacer esta exigencia[9], y defendida por Kant el 10 de abril de 1756. El trabajo es una explicación adicional del trasfondo sistemático de sus teorías físicas. Por él es posible comprobar que la posición fundamental de Kant no había cambiado entre 1746 y 1756. Kant seguía optando por un sistema intermedio entre Newton o Descartes y Leibniz. La explicación completa de la realidad debe incluir mónadas, o "seres activos", cuya naturaleza no puede ser explicada por el espacio matemático con sus arbitrarias definiciones. «El espacio... es divisible *in infinitum*, y no consta de partes simples»[10]. Los cuerpos, por su parte, constan de elementos simples que no admiten más divisiones. Uno de los puntos más centrales de la "Monadología física" de Kant era mostrar que la indivisibilidad o simplicidad de las mónadas no es contradictoria con la divisibilidad infinita del espacio. La razón que ofrecía Kant era que el espacio, tal como había señalado Leibniz, no es sustancial, sino «un fenómeno propio de ciertas relaciones externas de las sustancias»[11]. La mónada "ocupa" espacio por su actividad, e impide que otras cosas invadan su propia esfera de actividad. Además, la «fuerza por la cual el elemento simple de un cuerpo ocupa su espacio es lo mismo que lo que otros denominan impenetrabilidad. Si se niega la fuerza primera, no puede haber lugar para la última»[12]. Aunque el sistema medio de Kant comparta ciertas características con la

doctrina de Boscovich, seguramente tiene una deuda mayor con Baumgarten, para quien la impenetrabilidad era también el rasgo básico de las mónadas físicas. Kant se sintió probablemente animado por Euler en esta concepción, quien en sus *Recherches sur l'origine des forces* de 1752 había sostenido también que la impenetrabilidad era una de las propiedades básicas de la materia[13]. Pero, no obstante, es típico de Kant no haber aceptado –al menos en aquella época– los argumentos de Euler en pro del espacio absoluto, y continuar fiel a la concepción leibniziana.

Pese a que Kant no deseaba que su sistema fuese identificado ni con el influjo físico ni con la armonía universal, al parecer fue generalmente asimilado al uno o a la otra. Los pietistas debieron sentirse muy preocupados por sus similitudes con la armonía preestablecida, pero no fue solo con los pietistas con los que Kant tuvo que enfrentarse. Los wolffianos tradicionales se oponían a su pretensión de mediar entre la teoría del influjo físico y la teoría de corte más leibniziano de Baumgarten. Flottwell escribía el 20 de abril de 1756:

> Los jóvenes se agolpan como pájaros carpinteros en torno a nosotros los viejos. Nos abruman con insidias, con burlas y con nuevas ideas; y Dios sabe que, tal como está ocurriendo con la jurisprudencia en Prusia, del mismo modo la filosofía en especial se está convirtiendo en un traje a la medida. Un joven *Magister* ha demostrado ya que hay un *simplex compositum* (un compuesto simple), que sin embargo no tiene partes. Por tanto, *simplex* y *spiritus* deben estar *in spatio* y *loco*. Los recién nacidos filosóficos de Crusius hacen justamente tanto ruido como el que produce Klopstock en poesía y retórica. Todo el que no tenga ni el tiempo ni la edad para entretenerse con tal jugueteo *(Tändeley)* es llamado un *ignoramus*, y todavía sigue siendo verdadero que este es el mejor de los mundos posibles[14].

Y así ocurría que los esfuerzos de Kant por mostrar que la infinita divisibilidad del espacio no se oponía a las simples mónadas físicas, no era más que un mero jugueteo para los viejos wolffianos.

Las actitudes de Hamann y de otros jóvenes intelectuales de Königsberg eran más ambivalentes. En su respuesta a Lind-

ner, Hamann le comentaba que la disertación no le había resultado tan atractiva como él esperaba, pero, por otra parte, también intentaba convencer a Lindner de que la concepción de Kant, según la cual las mónadas poseen fuerzas elásticas, repulsivas y atractivas, era "más natural" que la idea de que son individuadas por representaciones. Y consecuente con esta actitud le confesaba: «Por mi parte, yo mismo me pregunto con frecuencia cuando me enfrento a las brillantes ideas *(Einfälle)* de Kant: ¿por qué nadie ha concebido antes la materia de este modo? Parece tan sencillo aceptar esta idea. Quizá lo que esté por venir aporte mejores materiales; tengo curiosidad por leerlo». Hamann se mostraba más interesado por la promesa de lo que había de venir que por lo que Kant había ofrecido ya. Esperaba que Kant «abstrajese de modo más puro que otros el concepto de espacio», una vez que hubiese refutado los «diferentes engaños del poder de la imaginación»[15]. Hamann no encontró todo lo que buscaba, pero las "brillantes ideas" de Kant lo fascinaron. Lo que aparece en la carta de Hamann puede muy bien ser un reflejo de la reputación inicial de Kant. El joven filósofo tenía muchas "ideas brillantes" que parecían prometedoras, incluso aunque no siempre estuvieran bien elaboradas.

Las disputas académicas de Kant aportaron la base de una obra más popular sobre cosmogonía aparecida en 1755: la llamada *Historia general*. El proyecto de escribir este libro se remonta a 1751, cuando Kant leyó en la revista *Hamburgischen freien Urtheile* [Librepensamiento hamburgués] una recensión de Thomas Wright sobre la teoría del universo de Durham[16]. Partes de esta obra fueron escritas por Kant durante su ausencia de Königsberg, pero lo más probable es que fuese completada a su vuelta[17]. En cualquier caso, fue publicada «bajo la advertencia de sus amigos» de que su sistema sería conocido por el rey y se convertiría por tanto en objeto de una mayor investigación y precisión matemática por parte de otros.

Algunos colegas filosóficos creían que la *Historia general* contradecía las afirmaciones avanzadas por Kant en sus escritos formales en latín, o que, al menos, la obra era tan diferente en estilo y doctrina de esos escritos que casi parecía haber sido redactada por una persona diferente. Pero las cosas no eran

realmente así. Con seguridad, los escritos académicos eran muy formales. Tenían que serlo. Kant estaba obligado a plegarse al lenguaje y las formas de la academia. La *Historia general* estaba dirigida en cambio a una audiencia más amplia. Se ocupaba, además, de un problema estrictamente físico: el origen material del mundo. Sus otros escritos trataban o bien de problemas exclusivamente metafísicos, o bien de cuestiones relacionadas con la aplicación de la metafísica a la física. En la *Historia general*, la metafísica quedaba relegada. Lo que Kant buscaba mostrar en esta obra era solamente la posibilidad de explicar mediante principios mecánicos cómo surgió el mundo. Y esos principios mecánicos eran naturalmente los de Newton[18].

Kant postulaba, «como consecuencia inmediata del ser de Dios», un tipo de materia básica que llena el universo entero. Aunque esta materia básica tenía desde el comienzo una tendencia natural hacia la perfección implantada en ella por Dios, carecía al principio de movimiento. El movimiento inicial no podía provenir de Dios, sino que debía ser derivado de las fuerzas de la naturaleza misma. Kant trató de derivarlo sirviéndose de la fuerza de atracción, que origina la materia y está desigualmente distribuida en el universo, contrayéndose en un cuerpo central. Pero, por otra parte, existe también la fuerza de repulsión, que hace que las partes de la materia que se mueven en la dirección del cuerpo central colisionen entre sí y formen otros cuerpos que se mueven en direcciones diferentes. Las interacciones de las fuerzas de atracción y repulsión originaron la rotación, y esta a su vez inauguró el lento ciclo de formación de los numerosos sistemas planetarios. El proceso necesitó millones de años. No fue asunto de una sola instancia, como sostienen muchos creacionistas. Kant fue incluso más lejos al mantener que este proceso duraría eternamente. El universo es infinito en el espacio y el tiempo. Como si esto no bastase para asombrar a sus conciudadanos, Kant continuaba especulando sobre la idea de que nosotros no éramos los únicos habitantes de este universo, sino que había vida inteligente en otros planetas. Aunque él no llegó a plantear la cuestión de si Cristo murió también por los extraterrestres, o la de que quizá tuviera que morir nuevamente en otros planetas, este interrogante tuvo que rondar por las cabezas de la mayoría de sus lectores en

Königsberg. Cuando Kant se atrevió a imaginar que pudiera ser posible que nuestra alma continuase viviendo en uno de esos planetas, traspasó la línea del decoro teológico. El libro contenía una larga sección titulada "Sobre la Creación en la entera extensión de su infinitud tanto en el espacio como en el tiempo", en la que Kant sostenía que aunque el mundo tenía un principio, no tenía un fin. En este contexto rebatió también ferozmente algunas de las teorías de otro alumno de Knutzen –Weitenkampf–, quien, al igual que su maestro, había argumentado contra la infinitud del mundo.

Pero más importante que estas disquisiciones teológicas es el hecho de que Kant no se apoyó en ningún principio teológico para explicar la naturaleza. Las consideraciones teológicas basadas en los planes de Dios o en el principio de razón suficiente no tenían para él lugar en la física. La explicación mecanicista del mundo que ofrecía Kant lo dispensaba de ellas. Todo lo que él necesitaba era la materia y la fuerza. «Dadme la materia, y yo mostraré cómo surgió el mundo.»

La doctrina que Kant desarrolló en la *Historia general* era tan similar a la teoría que propuso Laplace en 1796, que durante todo el siglo XIX fue ampliamente conocida y estimada como "Teoría de Kant-Laplace"[19]. Sin embargo, no parece que produjera demasiado impacto en el tiempo en que vivió Kant. En parte como resultado de la bancarrota de su editor, la mayoría de las copias del libro de Kant fueron destruidas *(eingestampft)*, y el resto solo fue distribuido durante los años sesenta, sin causar mucho revuelo. Así pues, el segundo intento por parte de Kant de convertirse en un escritor popular que traspasase las fronteras de Königsberg había fracasado también. Es incluso dudoso que Federico II, a quien el libro estaba dedicado, llegara a verlo alguna vez.

Por su condición de *Magister* y de *Privatdozent*, Kant no podía impartir cursos regulares en la universidad[20]. No recibía ningún salario de esta, y tenía que ganarse la vida con las tasas que pagaban los estudiantes que asistían a sus clases. El dinero que recogiera y el nivel de vida que llevara dependían del número de estudiantes que él mismo se atrajera. Era muy difícil ganarse la vida de este modo, y muchos otros colegas en su misma situación tenían que buscarse otros ingresos.

Las conferencias y discusiones de los *Magisters* no tenían lugar en las aulas oficiales, sino en locales privados que los *Magisters* poseían o alquilaban. Un informe de Borowski dice:

> Asistí a la primera clase de Kant en 1755. Él vivía entonces en la casa del profesor Kypke en la *Neustadt*, donde disponía de una sala de conferencias realmente grande. La sala, al igual que las escaleras y la entrada, estaban totalmente abarrotadas de estudiantes. Kant parecía sentirse bastante desconcertado. No habituado a semejante situación, estaba a punto de perder su compostura, hablaba incluso más suavemente que lo usual en él, y se corregía a menudo. Esta actitud dejó en nosotros una imagen muy viva y cordial del hombre que teníamos por el más sabio y que se nos presentaba sin embargo tan modesta y humildemente. En la conferencia siguiente las cosas se desarrollaron de manera diferente. Su exposición, al igual que en las siguientes conferencias, fue no solo minuciosa y completa, sino también abierta y placentera[21].

Todos los profesores y conferenciantes estaban obligados a basar sus exposiciones en un libro de texto o *compendium*. Algunos de ellos lo seguían de manera servil y pedante. Según Borowski, Kant no se ajustó nunca estrictamente a tales compendios[22]. Lo que hacía más bien era seguir el orden establecido por los autores y exponer bajo aquellos encabezamientos sus propias observaciones y teorías. A menudo se apartaba de los textos y añadía comentarios que para Borowski eran «siempre interesantes». Al parecer, Kant desarrolló desde muy temprano el hábito de cortar estas digresiones cuando empezaban a llevarlo demasiado lejos del tema principal, diciendo «y así a continuación» o «etcétera, etcétera». Kant mantenía en sus clases un talante muy serio, sin permitirse jamás el menor signo de humor cuando la situación propiciaba la risa. Él mismo «no reía casi nunca», e «incluso cuando provocaba la risa entre sus alumnos al contarles alguna anécdota cómica», conservaba una cara de piedra[23]. El atavío inusual en los estudiantes le resultaba desconcertante.

Las exposiciones de Kant no se caracterizaban por una gran atención a los métodos didácticos. No le gustaba repetir, ni tampoco se detenía a clarificar conceptos para ponerlos al alcance

del menos dotado de sus alumnos. Según Borowski, «forzar a entender» a sus alumnos no era el método de Kant. Todo el mundo tenía que prestar atención, o quedaba rezagado. Kant no valoraba la obtención de notas, pues creía que muchos de los coleccionistas de notas copiaban lo que carecía de importancia y olvidaban lo que era verdaderamente importante. Aceptaba con gusto las preguntas que pedían alguna clarificación –al menos en sus años juveniles–. En palabras de Borowski,

> las clases eran impartidas libremente, llenas de ingenio y buen humor, con frecuentes citas de libros que acababa de leer, y salpicadas a veces de anécdotas que, sin embargo, eran siempre relevantes. Nunca lo vi recurrir al uso de ambigüedades (sexuales) con las que muchos otros profesores acostumbraban a animar sus charlas y que les facilitaban la dirección y el control de los jóvenes en sus aulas.

Kant evitaba a sus "seguidores" diciéndoles: «De mí no vais a aprender filosofía, sino a filosofar; no a captar pensamientos meramente por repetición, sino a pensar»[24]. Les sugería a sus alumnos que ordenasen mentalmente la información bajo diferentes encabezamientos, y que al oír o leer algo nuevo se preguntasen siempre a sí mismos: «¿Bajo qué apartado o en qué orden hay que ubicar esto –dónde lo debo poner?». También les recomendaba que preparasen un libro de carácter general *(Miszellaneen)*, ordenado según las diferentes ciencias, como posible ayuda para memorias olvidadizas[25].

Kant fue desde el comienzo un profesor popular; sus clases estaban siempre llenas. En febrero de 1757, Gottlieb Immanuel Lindner preguntaba en una carta: «¿Está todavía el *Magister* Kant a salvo del tribunal de inquisición que investiga la inteligencia?»[26]. Y el hermano de Hamann le contestaba: «El *Magister* Kant vive feliz y contento. Calladamente recluta a los que asisten a las clases del relumbrante *(marktschreierische)* Watson, y debilita con industria y enseñanza real el aplauso aparente de esa juventud»[27]. La competencia y los celos entre los diferentes jóvenes profesores conferenciantes eran intensos. Incluso el modesto éxito financiero necesario para sobrevivir era difícil de conseguir y tenía que ser defendido firme y regularmente.

No todo el mundo prefería a Kant. Scheffner, que se hos-

pedaba en casa de L'Estoq, indica explícitamente que él asistía a las clases de Watson sobre Horacio y estética, «pero a ninguna de las de Kant, por quien mi director de estudios sentía una gran antipatía, y al que nunca invitó a su casa»[28]. En cambio asistió a la mayoría de los cursos impartidos por el propio L'Estoq. Estos cursos incluían «entre otras cosas el *jus nature*, el *De cive* de Hobbes, al que él, como comprendió en años posteriores, no había entendido correctamente. L'Estoq nos previno muy seriamente contra el *Leviathan* de Hobbes, de manera que solo me atreví a leerlo bastantes años más tarde»[29]. En las clases de Kant no habría oído nunca semejantes prevenciones tan serias. Lo que habría escuchado en su lugar pudo ser recogido de Borowski, quien informaba:

> Durante los años en que yo fui alumno suyo, Hutcheson y Hume eran especialmente estimados por Kant, el primero en la disciplina de ética, el segundo en sus profundas investigaciones filosóficas. Su propia potencia de pensamiento recibió un nuevo ímpetu especialmente a través de Hume. Nos recomendó a estos dos pensadores para un riguroso estudio por nuestra parte. Como siempre, Kant se mostraba interesado en navegar por los libros... Pero ¿por qué detenerme más aquí? Dicho en pocas palabras, Kant no dejó de probar ni de examinar ninguna contribución de los buenos escritores que enriqueciera el acervo del conocimiento humano.
>
> Solo las obras teológicas, fuesen de la clase que fuesen, pero en especial las exégesis y la teología dogmática, quedaron excluidas... Kant había leído hacía muchos años los fundamentos de la teología de Stapfer. Su conocimiento de esta disciplina no iba realmente más allá de lo que aprendió sobre teología dogmática en las clases de Schulz en 1742 y 1743, que fue también el año en que apareció el libro de Stapfer[30].

El especial interés de Kant por Hutcheson y Hume era acorde con el espíritu de los tiempos. La primera *Investigación (Enquiry)* de Hume se publicó en alemán en 1755, y la traducción que hizo Lessing de la obra de Hutcheson *Un sistema de filosofía moral* apareció en 1756 con el título de *Sittenlehre der Vernunft*. Mendelssohn y otros pensadores en Berlín se mostraban tan interesados entonces por Hume y Hutcheson como lo estaban Kant y otros colegas suyos en Königsberg. Que estos intereses

encontraran expresión en las lecciones de Kant de manera casi inmediata muestra entre otras cosas con qué diligencia seguía Kant las corrientes que circulaban por Berlín.

Como ocurre actualmente en las universidades, las clases se impartían durante ciertos períodos fijos del año. En el semestre de verano, los cursos abarcaban desde finales de abril o comienzos de mayo hasta mediados de septiembre. En el semestre de invierno, transcurrían desde mediados de octubre hasta final de marzo o principios de abril. Kant tenía así dos períodos de inactividad académica de aproximadamente un mes en abril y otro en septiembre-octubre[31]. Había también otros períodos de descanso en la mitad del semestre: cuatro semanas de vacaciones caniculares o *Hundstagsferien* entre julio y agosto y otras cuatro con motivo de las Navidades y el Año Nuevo[32]. Las enseñanzas de los profesores consumían ocho meses del año. Los cuatro restantes se dedicaban a otras actividades y al descanso.

Durante el semestre el ritmo de las clases estaba perfectamente establecido. Un curso exigía usualmente cuatro horas por semana, con dos o cuatro reuniones. En los "días principales", lunes, martes, miércoles y jueves, los profesores con dedicación completa impartían las clases públicas por las cuales los alumnos no tenían que pagar. Los conferenciantes y profesores asociados tenían que organizar su horario en torno a estas clases oficiales. Los viernes y sábados, algunos profesores ofrecían tutorías privadas y coloquios. Kant dirigió también a veces en esos días ejercicios de discusión que duraban una hora por día[33].

Para poder vivir, Kant tenía que dar muchas clases. En el primer semestre (invierno de 1755-1756) explicó lógica, metafísica, matemáticas y física. En el semestre de verano de 1756 añadió la geografía, y en el siguiente, la ética, explicando en cada uno de ellos no menos de dieciséis horas y a veces hasta veinticuatro[34]. El libro de texto de Kant en metafísica era usualmente la *Metaphysica* de Baumgarten, que había aparecido en 1739, y en lógica era la obra de Georg Friedrich Meier aparecida en 1752 *Auszug aus der Vernunftlehre* [Compendio de la doctrina de la razón][35].

Baumgarten era el más leibniziano de los filósofos wolffianos, y Meier era alumno y discípulo de Baumgarten. Esto sig-

nificaba que el núcleo de las enseñanzas de Kant estaba esencialmente basado en la rama más radical de la filosofía leibniziano-wolffiana. Durante el primer semestre siguió a Baumeister, «aunque hubiese preferido apoyarse en Baumgarten». Cuando hizo circular un trozo de papel entre sus alumnos preguntándoles qué texto preferían, y alguien se decantó decididamente por Baumgarten, Kant le ofreció a ese alumno instrucción privada[36].

Sus copias personales de estos libros llevaban intercaladas gran cantidad de páginas en blanco en las que Kant escribía sus propias notas. Cuando, pasado el tiempo, aquellas páginas quedaron completamente llenas, Kant recurrió a los márgenes. Algunos de estos libros han sobrevivido y se han revelado extremadamente útiles para entender el desarrollo filosófico de Kant. Boroswski informa que «a veces llevaba también un cuaderno de notas... en el cual transcribía sus comentarios marginales»[37]. En sus clase de ética utilizaba siempre como libro de texto la *Ética* de Baumgarten. Al parecer, enseñaba usualmente matemáticas durante dos semestres, explicando en verano aritmética, geometría y trigonometría; y mecánica, hidrostática, aerometría e hidráulica en invierno. A veces usaba la obra de Wolff *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* [Principios y fundamentos de todas las ciencias matemáticas] (1710), y otras la más breve *Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften* [Compendio de los principios y fundamentos de todas las ciencias matemáticas] (1713)[38]. Sus lecciones sobre física y ciencia natural se basaron, al menos durante los años cincuenta y primeros de los sesenta, en el libro de Johann Peter Eberhard *Erste Gründe der Naturlehre* [Primer fundamento de la doctrina de la naturaleza] (Leipzig, 1753)[39].

El suyo era un programa difícil, pero muestra que Kant atraía a los estudiantes. No obstante, «durante sus primeros años de conferenciante, los ingresos por su docencia fueron muy escasos». Aunque poseía una "reserva acorazada" de veinte monedas de oro *(Friedrichsd'or)*, no la tocó nunca. En cambio vendió algunos de sus libros. Llevó el mismo abrigo hasta que, por caérsele prácticamente a pedazos, sus amigos le ofrecieron comprarle uno nuevo, cosa que él no admitió[40]. Los dos o tres primeros años fueron difíciles. Después, las cosas mejoraron. Se

había ganado una excelente reputación de buen profesor. Borowski hablaba de «una remuneración verdaderamente alta por sus clases privadas (que, como sé de buena tinta, recibía ya en los años 1757 y 1758)»[41]. En tanto que conferenciante famoso, Kant obtenía unos ingresos que le permitían vivir una vida apropiada a su condición. Como más tarde confesaba a uno de sus editores, «siempre había tenido unos ingresos más que suficientes» para mantener un par de habitaciones, gozar de una «muy buena mesa», es decir, de buena comida, e incluso contratar un sirviente[42]. Igualmente le aseguró que aquellos fueron «los años más dichosos de su vida». Por otra parte, en una época posterior de su vida le comentaba a Sigismund Beck que «la subsistencia basada solo en las clases que se imparten es *siempre* muy deficiente *(mißlich)*»[43]. Es por tanto bastante verosímil que Kant no pudiese ahorrar demasiado dinero en este período, y que siguiera dependiendo del ingreso uniforme que obtuviese por sus clases[44].

En 1756 quedó vacante la plaza de profesor de lógica y metafísica que había ocupado Knutzen. Kant dirigió una carta al rey diciéndole que la filosofía era «el campo más importante de sus esfuerzos», y que jamás había perdido una oportunidad de enseñar lógica y metafísica[45]. Pero no obtuvo el puesto. Al parecer, esta carta no llegó nunca a Berlín, sino que simplemente fue archivada[46]. Kant continuó tratando de mejorar su situación y optó a un puesto docente en una escuela local, la *Kneiphöfische*, mas «no aprobó el examen»[47]. El comité le dio la plaza a un tal Wilhelm Benjamin Kahnert. Esto sucedía en 1757, cuando Kant llevaba ya dos años explicando en la universidad[48]. La plaza de profesor en esta escuela había quedado libre (el 11 de octubre de 1757) por la muerte de Andreas Wasianski, el padre de uno de los biógrafos de Kant. No era infrecuente que un docente gratuito de la universidad enseñara también en una escuela superior local hasta convertirse en profesor de plantilla en la universidad. Kahnert había sido profesor durante dos años en la escuela *Löbenicht* antes de solicitar este nuevo puesto. Y además obedecía con mucha más diligencia que la que jamás mostrara Kant las reglas del discurso pietista. Es difícil imaginar que Kant pudiera haber escrito alguna vez este párrafo, tan característico de Kahnert (y de otros pietistas):

> Reconoceré con David mis propios delitos, porque Vuestra gracia es grande, y me avergonzaré con David, y me despreciaré a mí mismo, y junto al mísero pecador *(Zöllner)*, elevaré mis ojos hacia el cielo, y me golpearé mi pecho obsceno en muestra de dolor y remordimiento diciendo: ¡Oh Dios, perdona a este pobre culpable durante este sagrado tiempo de adviento! y con el hijo pródigo retornaré diciendo: «Padre, he pecado...»[49].

Tal vez fuera predecible que Kant "fracasara", dada su falta de experiencia previa y de la adecuada devoción. Es muy verosímil que la negativa a concederle la plaza que solicitó se debiera precisamente el hecho de que Kant «era opuesto al pietismo».

Pero no todo era trabajo o mala suerte en su vida. Kant tenía también buenos amigos. Entre ellos estaba Johann Gotthelf Lindner (1729-1776), que durante esta época estuvo ausente de Königsberg. Michael Freytag (1725-1790), Georg David Kypke (1723-1779) y Johann Daniel Funk (1721-1764), que también eran amigos de Lindner, jugaron quizá por aquel entonces un papel mayor en la vida diaria de Kant[50]. Hamann, que a su vez era amigo íntimo de Lindner y que mantenía buenas relaciones con los otros, no estaba tan cercano a Kant, pero pertenecía a este mismo círculo de amistades. Kant y Freytag se conocían desde sus días de estudiantes del *Collegium Fridericianum*. Freytag estudió en Königsberg y enseñó en una escuela superior o instituto (el *Domgymnasium)* desde 1747 hasta 1767, cuando abandonó este cargo para convertirse en pastor de un pueblo cercano. Durante los años cincuenta, él y Kant estuvieron en estrecho contacto.

Kypke, medio año más joven que Kant, había estudiado junto a él tanto en el *Collegium Fridericianum* como en la Universidad de Königsberg, pero, a diferencia de Kant, había accedido a un puesto en la universidad relativamente pronto[51]. En 1746 había sido nombrado docente gratuito profesor asociado de lenguas orientales, y en 1755 fue elevado al cargo de profesor de pleno derecho. Además de su especialización en lenguas orientales, Kypke dio también conferencias sobre "la lengua inglesa" que despertaron un gran interés por todo lo inglés entre los estudiantes[52]. En 1755 tradujo la obra de Locke *Of the Conduct of the Human Understanding* [Del comportamiento del entendi-

miento humano], que a juicio de algunos constituyó desde muy pronto una obra importante para Kant[53]. En cualquier caso, Kypke y Kant estuvieron muy unidos en este período no solamente en sus intereses filosóficos, sino también en muchas otras direcciones[54]. En 1756, Hamann escribía a Lindner:

> Wolson parece llevar una vida muy alegre. Una vez estuve con él en el jardín de Schulz, donde encontré al *Magister* Kant... a Mr. Freytag y al profesor Kypke. Este último admite ahora huéspedes en su casa y forma con ellos una familia, lo cual le ha dado un gran peso. Se habló allí de una cierta recomendación en la que Kypke alababa a su recomendada, una sirvienta, para pasar a continuación a decir que era *obstinata* y *voluptuosa*. Pero sería necesario imaginar el acento y la expresión facial de Kypke para captar el lado gracioso de las cosas que allí se decían[55].

Desde muy joven, Kypke «un agudo y con frecuencia satírico juez de las artes», ponía gran énfasis en la elegancia[56]. Desde 1755 hasta 1777, Kypke fue el inspector gubernamental de la sinagoga en Königsberg. Tarea propia de este inspector era el asegurarse de que la frase «porque ellos se inclinan y postran ante lo que es vano e inútil y ruegan a un dios que no les puede prestar ayuda» *no* fuera utilizada en la plegaria elevada al final de cada servicio. La razón de esta prohibición era que la frase se refería a los cristianos. Kypke tenía su propio asiento reservado en la sinagoga y recibía por el servicio un salario de cien táleros[57].

Funk, doctor en jurisprudencia y joven abogado en los tribunales, mantenía con Kant una amistad aún más íntima que Kypke. «Con él se sentía [Kant] realmente a sus anchas»[58]. «La interacción entre uno y otro era máxima»[59]. Borowski cuenta esta interesante anécdota, que probablemente tuvo lugar durante las vacaciones entre el semestre de invierno de 1755-1756 y el semestre de verano de 1756:

> Una vez, durante su primer año de profesor, fui temprano a verlo [a Kant] en compañía del doctor Funk. Un estudiante había prometido acercarse aquella mañana a pagar sus honorarios por la conferencia que había escuchado... Kant sostenía que real-

> mente él no necesitaba el dinero. Sin embargo, cada quince minutos volvía a la cuestión de que el joven no aparecía. Unos días más tarde, el estudiante volvió a acercársele. Kant estaba tan decepcionado que, cuando el estudiante le preguntó si le permitiría ser uno de sus oponentes en la proyectada defensa, se negó a aceptarlo, diciéndole: «¡Podrías olvidar tu promesa, no presentarte a esa defensa, y así echar por tierra todo el acto!»[60].

La defensa de la que hablaban era la de la *Monadología física* de Kant fijada para el 21 de abril de 1756, en la que Borowski era uno de los oponentes[61].

Funk tenía una personalidad extremadamente interesante, y llevaba lo que podría llamarse una vida disoluta. También él daba conferencias sobre jurisprudencia. Hippel, que estudió con él durante aquel período, observó que aprendía más de Funk que de otros profesores con mayores títulos:

> Justamente porque podía vivir sin el ingreso de sus conferencias, [Funk] era con mucho el mejor de los profesores *(Magister)*. Incluso en aquel tiempo era evidente para mí que los caballeros que contaban con otros ingresos tenían una o más concubinas junto a su esposa oficial. Mi querido y viejo Funk, que se había casado con la viuda del profesor Knutzen, alguien muy famoso en su tiempo, no se privaba de ciertas distracciones añadidas a las del lecho conyugal, pero sus lecciones eran tan castas como la cama de un clérigo[62].

Al parecer, Funk era popular no solo entre los estudiantes, sino también "entre las damas". En este sentido, el contraste con el primer marido de su esposa, quien llevó la vida de un "completo pedante", no podía ser más acusado[63].

Kant y sus amigos tenían intereses variados, y los círculos que frecuentaban no eran ni los de los pietistas ni los de los conservadores wolffianos. No solo sus opiniones, sino también sus vidas eran bastante más libres. Durante aquellos años, «Kant no estaba esclavizado por rígidas imposiciones dietéticas, y hacía muchas cosas simplemente por placer»[64]. Los años inmediatamente siguientes acentuaron esta tendencia.

LA OCUPACIÓN RUSA (1758-1762): «UN HOMBRE QUE AMA LA VERDAD TANTO COMO LAS EXQUISITAS MANERAS DE LA BUENA SOCIEDAD»

Mientras Königsberg permanecía relativamente tranquila, el resto del país estaba en guerra. Federico había invadido Sajonia con 61.000 hombres el 29 de agosto de 1756. La Guerra de los Siete Años que siguió a esta invasión resultó muy costosa para Prusia. Cuando el ejército prusiano perdió una batalla en Groß Jägersdorf contra los rusos, tuvo que entregar Königsberg. Felizmente, no hubo lucha alguna en la ciudad misma. El 22 de enero de 1758, mientras repicaban las campanas de todas las iglesias, el general ruso Guillermo de Fermor entraba en Königsberg y ocupaba el castillo que el mariscal prusiano había abandonado hacía poco tiempo. La administración prusiana junto con representantes de la nobleza y del pueblo llano entregaron las llaves de la ciudad al general, y así comenzó la ocupación rusa de la ciudad que duraría cinco años[65]. Poco después de esta rendición, todos los funcionarios tuvieron que prestar juramento de fidelidad a la emperatriz Isabel. Se introdujeron la moneda y las fiestas rusas, y la ciudad quedó bajo el mando de un gobernador ruso.

No faltaron algunos focos de resistencia contra los rusos, acaudillados en su mayoría por los clérigos, que veían con muy malos ojos los frecuentes matrimonios de rusos con mujeres de Königsberg (lo cual comportaba usualmente convertirse en miembro de la Iglesia ortodoxa), como también el modo de vida de los rusos en general. Cualquier victoria rusa exigía un servicio que conmemorase y celebrase su triunfo. Cuando uno de los clérigos más destacados, el predicador de la *Schloßkirche*, Arnoldt, pronunció una vez un sermón sobre el pasaje de Miqueas 7,8: «¡No te regocijes por mi desgracia, enemigo mío!: cuando yo caiga, me volveré a levantar de nuevo», fue acusado de haber calumniado a su majestad y se le amenazó con la expulsión. Aunque Arnoldt prometió retractarse, no llegó a hacerlo nunca, pues en el acto fijado para ello, un grupo de estudiantes sembró el pánico entre el público gritando ¡fuego! en el momento apropiado. Hubo también otros incidentes. El director de la Real Sociedad Alemana, Pisanski, había olvidado

borrar la palabra "Real" de la puerta de su sala de conferencias; y este olvido causó la disolución de la sociedad, e incluso la retirada de su biblioteca de un edificio público.

Mas las cosas no cambiaron demasiado en conjunto[66]. Los funcionarios prusianos continuaron desempeñando el trabajo de siempre y todo el mundo seguía cobrando el salario de siempre. Los rusos favorecieron especialmente a la universidad y a sus miembros. Los oficiales del ejército asistían a muchas clases, y los profesores eran invitados a recepciones y bailes oficiales a los que jamás se les había invitado antes. En conjunto, la ocupación rusa fue beneficiosa para Königsberg[67]. Mientras que algunos profesores guardaron las distancias respecto a los rusos, otros confraternizaron con ellos. Kant pertenecía a este último grupo. Aunque sin rebajarse nunca a la servil adulación de uno de los profesores de poesía, Watson, él se entendió bien con los extranjeros.

Los rusos cambiaron el clima cultural de Königsberg. Corría más dinero y había más consumo. Este hecho es perfectamente reconocido por Scheffner, uno de los amigos más íntimos de Kant, quien dijo: «El genuino comienzo del lujo en Prusia lleva la fecha de la ocupación rusa». Como consecuencia de esta ocupación, Königsberg vio incrementada su actividad social, y muchos hombres de negocios, que habían acumulado grandes riquezas como proveedores del ejército ruso, solían organizar grandes fiestas, con lo que Königsberg «se convirtió en un lugar realmente animado *(zeitvertreibender)*»[68].

La ocupación rusa significó para algunos la liberación de viejos prejuicios y costumbres. Los rusos valoraban todo lo que era "bello y refinado". Las rígidas distinciones entre nobles y plebeyos se vieron suavizadas. La cocina francesa sustituyó a la comida más tradicional en los hogares de las familias más pudientes. Los caballeros rusos promocionaron el intercambio social y la galantería estuvo a la orden del día. Beber ponche se puso de moda. Cenas, bailes de máscaras y otras diversiones casi desconocidas hasta entonces en Königsberg, y desaprobadas por sus autoridades religiosas, fueron haciéndose cada vez más habituales. La sociedad se había "humanizado"[69]. Algunos vieron sin duda esta "humanización" como el camino hacia un significativo descenso de la moralidad, pero para otros fue una

liberación. Hippel la describió como una *"Seelenmanumission"*, o liberación del alma de la esclavitud, que cambió definitivamente el curso de su vida: cuando acabó sus estudios de teología, comenzó su carrera en la administración[70]. Muchos otros intelectuales se vieron igualmente afectados por el nuevo modo de vivir más libre y mundano que reinaba en Königsberg.

Kant salió ganando con esta nueva situación. Para empezar, sus finanzas mejoraron durante estos años. No solo tenía a muchos oficiales en sus clases, especialmente en las de matemáticas, sino que también les daba lecciones privadas (o *privatissima)*, que estaban, como el mismo Kant observa, muy bien pagadas[71]. Como complemento añadido, era invitado frecuentemente a cenar. En segundo lugar, gozaba también en las muchas reuniones sociales a las que asistía en compañía de oficiales rusos, de ricos banqueros, de hombres y mujeres pertenecientes a la nobleza, y especialmente del círculo de amigos de la familia del conde Keyserlingk. Ante los posibles problemas con los rusos, el conde se había retirado de Königsberg a sus posesiones situadas a cierta distancia de la ciudad. Sin embargo, cuando volvió, los rusos se mostraron más interesados en cumplimentar a la bella condesa, «el ideal de mujer» para Kant, y en asistir a sus fiestas que en crearles problemas.

Con los Keyserlingk estableció una relación especial. Inicialmente le habían pedido que se trasladase a su finca para educar a uno de sus hijos[72]. Como el conde puso a su disposición una carroza tirada por un caballo para el viaje, Kraus informa de que en el camino de vuelta Kant tuvo tiempo para reflexionar sobre la diferencia entre su propia educación infantil y la de un noble. Igualmente conoció a otros oficiales. En una época tan tardía como 1789 recibió una carta de un tal Franz, duque de Dillon, un oficial austríaco capturado que había permanecido en Königsberg como prisionero de guerra hasta al menos 1762. Este amigo le escribía:

> Por un feliz accidente acabo de ver su nombre en nuestro periódico, por el que además puedo ver que sigue usted vivo y que goza también del favor de su rey... Esta casualidad ha reavivado en mí algunos felices vislumbres de lo que sucedió en el pasado. El recuerdo de tantas horas placenteras pasadas en su compañía ha vuelto a proporcionar un verdadero placer a

> mi alma. En casa de los señores G. y C. e incluso en nuestros clubes se tocaron miles de cuestiones que, sin pecar demasiado de eruditas, resultaron sin embargo muy útiles para un hombre tan joven (como lo era yo entonces). En suma, la benevolencia y amistad con las que fui tratado hacen de Königsberg un lugar inestimable para mí[73].

Kant se movía entonces libremente entre la alta sociedad königsberguesa: oficiales aristócratas, ricos hombres de negocios y la corte del conde de Keyserlingk.

Los Keyserlingk tenían intereses culturales definidos, especialmente en música, y en su palacio abundaban los más bellos muebles, la porcelana china y las pinturas. La condesa estaba también interesada por la filosofía, y en una época anterior de su vida había traducido a Wolff al francés. Esta única razón sería suficiente para explicar el aprecio en que se tenía a Kant en aquella familia y que se hubiera convertido en invitado habitual de sus cenas, en las que casi siempre tenía reservado el lugar de honor a la derecha de la condesa[74]. La asociación de Kant con esta familia había de durar más de treinta años. La condesa, tres años más joven que él, le inspiraba un gran respeto. Tras su muerte en 1791, Kant la calificó de «adorno de su sexo» en una nota a pie de página de su *Antropología*. Por supuesto, no hubo nunca entre ellos ningún componente romántico. La distancia social entre Kant y la condesa era demasiado grande para que ni siquiera surgiera semejante idea. Sin embargo, ella representaba para Kant el tipo de mujer con la que podría haber deseado casarse, si algo semejante hubiera sido posible.

Kant se tornó en una persona elegante durante este período, en alguien que brillaba en las reuniones sociales por su inteligencia e ingenio. Se convirtió en un *Magister* elegante *(ein eleganter Magister)*, en alguien que cuidaba con esmero su apariencia externa, cuya máxima era «mejor ser un tonto con estilo, que un tonto sin él». Tenemos el «deber de no producir una impresión desagradable o incluso inusual en los otros»[75]. Incluso todavía en 1791 un poeta danés halló «grato que Kant prefiere una cierta elegancia exagerada *(Galanterie)* que el descuido en el vestir»[76]. Siguió también siempre la "máxima" de que los colores del propio vestido deberían seguir el ejemplo de las

flores. «La naturaleza no crea nada que no complazca a la vista; los colores que reúne se combinan siempre entre sí de una manera precisa.» De acuerdo con tal máxima, una casaca marrón requería un chaleco amarillo. Posteriormente en su vida, Kant prefirió colores más homogéneos, pero durante esta época se mostró más inclinado a la extravagancia, hasta el punto de vestir prendas con bordes dorados y llevar una espada ceremonial[77]. La figura que cultivó entonces contrastaba enormemente con el atuendo habitual de sus colegas de Königsberg, más acorde con el estilo clerical y pietista del traje negro o, todo lo más, gris[78].

Kant era bastante atractivo: «Su cabello era rubio y su rostro tenía un aire de frescura con un saludable rubor en sus mejillas que no desapareció ni siquiera en su ancianidad». Sus ojos eran particularmente llamativos. Como decía uno de sus contemporáneos: «¡De dónde podría tomar yo las palabras para describir sus ojos! La mirada de Kant parecía que hubiese sido formada de un éter celestial desde el que la profunda mirada del alma, con su penetrante rayo ligeramente ocluido por una leve nube, brillaba visiblemente. Es imposible describir el hechizo que su mirada me producía cuando estando yo sentado a su lado clavaba repentinamente su mirada en mí. Parecíame entonces estar contemplando a través de ese fuego semejante al éter lo más sagrado de Minerva»[79].

Sin embargo, con una estatura de 5 pies y 2 pulgadas (1,57 metros), y de constitución delgada, la figura de Kant no era ni atlética ni impresionante. Su pecho, más bien hundido, le hacía respirar con dificultad, y no podía aguantar un ejercicio físico pesado. A veces se quejaba de que le faltaba el aire. Delicado y sensible, padecía también reacciones alérgicas. Los periódicos recién impresos le provocaban estornudos. Por lo tanto, si Kant dominaba una conversación o una función social, no era por su presencia física, sino por su atractivo e ingenio. En muchos sentidos encarnaba el ideal del intelectual y el hombre de letras fomentado durante el período rococó en Alemania y en Francia[80]. De acuerdo con esto, no es inverosímil que Kant aconsejara al joven Herder que «no se centrara demasiado en sus libros, sino que más bien siguiera su propio ejemplo»[81].

La importancia que en aquel tiempo tenía la elegancia para

Königsberg, y especialmente para Kant, puede comprobarse fácilmente en el informe que ofrece Borowski de una de las sesiones de discusión dirigida por Kant en la que un estudiante propuso la tesis de «que la interacción en general, y entre los estudiantes en especial, debía estar presidida por la elegancia o gracia *(Grazie)*». Kant no rechazó esta tesis, pero explicó que el concepto común alemán de *Höflichkeit*, o "cortesía" significa realmente maneras "corteses" o "nobles", y estaba por tanto conectado con un cierto estamento social. En lugar de aquella tesis, Kant defendió la idea de que uno debería aspirar a un cierto tipo de "urbanidad"[82]. Dicho en otras palabras, aunque Kant «se entremezcló con gentes de todas las clases, y se ganó la estima y la amistad de todos», no olvidó nunca su lugar de procedencia[83]. Los ideales republicanos que formuló más tarde en sus escritos políticos tenían por tanto sus raíces en su vida personal.

El tópico de la elegancia en el siglo XVIII estaba inevitablemente ligado a las relaciones entre los sexos. Kant, que no se casó nunca, y que –hasta donde se sabe– no practicó jamás el sexo, aparece con frecuencia como una figura que tiene poco que ver con las mujeres, lo cual es falso. Además de ser el preferido de la condesa de Keyserlingk, Kant frecuentó también la compañía de una serie de mujeres que lo siguieron recordando durante mucho tiempo después de haberse separado. Una de las primeras fue tal vez Charlotte Amalie de Klingspor, quien en 1772 le escribía a Kant que ella seguía sintiéndose tan amiga suya «como cuando usted estaba presente», esto es, después de mediada la década de los cincuenta, y le manifestaba el gran beneficio que había obtenido de su «bondadosa enseñanza» de que «la verdad lo es todo en filosofía, y que un filósofo tiene una fe pura en ella». Le daba asimismo las gracias por su antiguo envío del poema de Christoph Martin Wieland "Recordatorios a una amiga" *(Erinnerungen an eine Freundin)* y por sus esfuerzos en ilustrarla mediante conversaciones realmente agradables. Que Kant le enviase este poema de Wieland nos da al menos alguna idea de sus sentimientos hacia Charlotte[84]. Tampoco es irrelevante que la poesía fuera de Wieland, cuyos poemas son especialmente ingeniosos, lúcidos y etéreos para un alemán de cualquier época. Este poema pertenece a la

serie de aquellos que se caracterizan por una entusiasta moralidad platonizante y sentimental que predica la abstinencia más que la satisfacción. El propio Wieland se lamentó más tarde de que esta rígida abstinencia le había hecho más daño que la más ruda forma de libertinaje. Lo que Kant sintiese entonces pertenece solo al género de la conjetura. Su refinado comportamiento sugiere sentimientos similares a los expresados por el primer Wieland. El consejo más importante que el poema da a la amiga es que recuerde y contemple la «sagrada idea» que ella misma lleva impresa en su interior: «la imagen de la divinidad: la razón», y el «supremo poder de conocer la verdad».

Cuando Heilsberg dice que Kant «no era un gran devoto *(Verehrer)* del sexo femenino», no quería decir con eso que Kant despreciara a las mujeres o que fuera misógino, sino más bien que no era un hombre para quien los deseos sexuales fueran importantes como medio de probar su hombría. «Sentía que el matrimonio era un deseo y una necesidad», pero nunca dio el paso decisivo. En una ocasión, «una bella y bien educada viuda, procedente de otro lugar, vino a visitar a sus parientes». Kant no negó que era una mujer con la que le hubiera gustado compartir su vida; pero «al calcular ingresos y gastos pospuso la decisión de un día para otro»[85]. Mientras tanto, la viuda visitó a otros parientes y se casó allí. En otra ocasión se sintió «prendado de una joven westfaliana» que apareció en Königsberg acompañando a una dama noble. Kant «se sentía encantado de encontrarse con ella en las reuniones sociales, y así se lo hizo saber a menudo», pero de nuevo esperó demasiado. Todavía seguía pensando en hacerle una propuesta de matrimonio cuando la joven había alcanzado ya la frontera de Westfalia[86].

Después de esta experiencia no volvió a pensar en casarse. Ni tampoco recibía con agrado las sugerencias de sus amigos en este sentido, evitando incluso acudir a las fiestas cuando intuía que podrían producirse exhortaciones en esta dirección. Durante su juventud, el matrimonio habría sido ciertamente difícil por razones financieras. Se dice que él mismo se quejaba humorísticamente de que cuando pudo haber disfrutado de estar casado, no pudo permitírselo, y que cuando se lo pudo permitir no podría haber disfrutado. Kant no era el único en encontrarse en esta situación. Eran muchos los académicos e in-

telectuales de la Alemania del siglo XVIII que tenían que sufrir el mismo destino y vivir la vida de un célibe simplemente porque no tenían medios para mantener esposa e hijos. Algunos encontraban viudas ricas, pero esos eran excepciones.

Que Kant entendiera o no a las mujeres es una cuestión abierta; pero es muy probable que las entendiera cada vez menos a medida que envejecía. Que su idea del papel social y político de la mujer era muy tradicional es sin duda cierto, aunque quizá no del todo. Kant estaba influido por opiniones más progresistas, y, a su vez, él mismo influyó sobre esas opiniones[87]. Dado que en los tiempos de Kant no había estudiantes femeninas, y que sus contactos con las mujeres se habían dado solamente en contextos claramente circunscritos y de un carácter social muy formal, no podía esperarse otra cosa de él.

Los asuntos universitarios continuaron su marcha usual durante los años de la ocupación rusa. Cuando Kypke murió en 1758 y dejó vacante la plaza de profesor de pleno derecho en las disciplinas de lógica y metafísica, Kant solicitó la plaza –y nuevamente sin éxito–. El puesto le fue otorgado a Buck, uno de los alumnos favoritos de Knutzen, que llevaba enseñando más tiempo y que quizá se lo mereciera más. Buck, Flottwell, Hahn, Kant, Thiese y Watson lo habían solicitado todos, pero solo los nombres de Buck y Kant fueron remitidos a San Petersburgo. Buck era inicialmente el señalado como candidato más idóneo, pero como resultado de las objeciones de Schulz, que era rector de la universidad durante aquel año, Kant y Buck fueron recomendados como competentes[88]. Schulz apoyó a Kant solo después de haberle preguntado en una reunión: «¿Puede usted decir solemnemente que teme de hecho a Dios con todo su corazón?»[89]. La respuesta debió de ser satisfactoria, aunque al parecer Schulz no favoreció a Kant en la misma medida en que desaprobó a la mayoría de los restantes candidatos. Ciertamente cabe preguntarse si Schulz deseaba realmente a Kant, que le parecía mucho más débil que Buck, o si lo que buscaba era presentar a Buck de manera más sólida presentando dos nombres en lugar de uno solo. En cualquier caso, algunos de los restantes candidatos, como Flottwell y Hahn, eran inaceptables para Schulz bajo cualesquiera circunstancias. El éxito académico continuaba eludiendo a Kant.

KANT Y HAMANN: «UNA RELACIÓN MUY ESTRECHA O MUY DISTANTE»

Así como Kant no fue un revolucionario en materia de género o de sexo, fue un inconformista en asuntos de religión. Esta actitud vuelve a ponerse de manifiesto en los incidentes de 1759. Hamann, que había pertenecido al círculo de allegados a Kant al menos desde 1748, y que mantenía relaciones estrechas con varios de sus amigos, había abandonado Königsberg en 1752. Después de ejercer durante una serie de años como *Hofmeister*, entró al servicio de la empresa Berens en Riga. Hamann había sido uno de los amigos más íntimos de Johann Christoph Berens (1729-1792) durante los años en que este estudió en la Universidad de Königsberg. En 1757, la compañía lo envió a Londres, donde fue de fracaso en fracaso, despilfarró dinero a mansalva y llevó una vida absolutamente disoluta. Entró incluso en estrecho contacto con miembros de la comunidad homosexual de Londres. Finalmente, vencido por la culpa, abandonó todas sus antiguas convicciones morales y religiosas. Anteriormente había vivido bajo la fuerte influencia de los ideales Ilustrados, pero ahora Hamann se esforzaba por recorrer lentamente el camino de vuelta a la creencia de que Cristo y la Iglesia eran la única salvación no solo para él, sino para todo el mundo. Esta "conversión" ha sido descrita a menudo como una *Durchbruch* [ruptura] pietista, y ciertamente comparte ciertas características con ella. En muchos sentidos, sin embargo, era más un retorno a una fe luterana ortodoxa, en la cual se acepta la Escritura como la única autoridad y en la que la esperanza de salvación se encuentra solamente en la fe *(sola scriptura* y *sola fide)*. Cuando Hamann volvió a Königsberg en marzo de 1759, después de haber sido recibido "sorprendentemente bien" por los Berens en Riga (y después incluso de una propuesta de matrimonio con su hija), era un hombre distinto. Tras haber renunciado a los ideales de la Ilustración que había compartido con Berens, Lindner y otros –incluyendo a Kant– y de haber abrazado un fundamentalismo del tipo más radical, era casi irreconocible para sus viejos amigos. Cuando Berens volvió de visita a Königsberg en el verano de 1759, buscó la ayuda de Kant para tratar de convencer a Hamann de que se alejase de

lo que solo podía aparecer a los ojos del mundo como locura. El 12 de julio de 1759, Hamann le escribía a su hermano: «A principios de semana estuve con Mr. B. y el *Magister* Kant en el molino, donde tomamos una cena popular en la taberna del lugar... Confidencialmente, nuestra asociación actual carece de la intimidad que tenía antes, y nos hemos impuesto a nosotros mismos el mayor cuidado en evitar cualquier apariencia de ella»[90]. Mas avanzado ese mismo mes, Berens y Kant visitaron a Hamann y trataron de persuadirlo para que tradujera algunos artículos de la *Encyclopédie* francesa, sin resultado alguno. En lugar de eso, Hamann dirigió una carta a Kant, que empezaba así:

> Mi muy honorable *Magister*: no lo culpo a usted por ser *rival (Nebenbuhler)* mío ni por haber disfrutado de su nuevo amigo durante varias semanas, mientras que yo solo lo he visto durante unas pocas horas como a un fantasma o a un inteligente informante... Pero sí tengo en cambio motivos de rencor porque su amigo me ha insultado al introducirlo a usted en la intimidad de mi soledad... Si usted es Sócrates, y su amigo desea ser Alcibíades, entonces usted necesita un genio para educarlo... Permítame por tanto ser su genio durante el tiempo que me exija la escritura de esta carta[91].

Hamann continuaba tratando de convencer a Berens y a Kant de que la fe cristiana era el resultado de un filosofar consistente, en apoyo de lo cual apelaba a Hume. La filosofía solo puede conducir al escepticismo, y el escepticismo conduce a la creencia. La razón no nos fue dada para hacernos "sabios", sino para que tomásemos conciencia de nuestra «locura e ignorancia» en todos los asuntos. Hume sostenía que sin creencia no nos es posible «comer un huevo ni beber un vaso de agua». La filosofía desembocaba por tanto en una postura fideísta.

Hamann usaba la palabra alemana "*Glaube*" en este contexto, y "*Glaube*" significa tanto "creencia" como "fe". Explotando esta ambigüedad de manera ingeniosa (o perversa), Hamann preguntaba: Si Hume necesitaba esa *Glaube* «para comer y beber, ¿por qué niega la *Glaube* cuando juzga materias que están por encima del sensual comer y beber?»[92]. Ciertamente, Hamann confesaba estar «rebosante de Hume» cuando escribía

esto, y que era el propio Hume el que se lo había mostrado. Esta invocación a Hume para su conclusión fideísta era también un ataque directo a Kant, cuyas lecciones acababan de recibir precisamente entonces un nuevo ímpetu procedente de Hume, aunque en una dirección completamente distinta.

Como epílogo de este episodio, Hamann publicó en 1759 un ensayo titulado *Rememoraciones socráticas*[93], en el que trataba de mostrar entre otras cosas que Berens y Kant, junto con todos sus contemporáneos, estaban equivocados al intentar suministrar una justificación racional de la experiencia. Renovando el argumento de su carta, sostenía que, en su nivel más fundamental, la experiencia presupone la creencia. Hamann afirmaba que «nuestra propia existencia y la de todas las cosas externas a nosotros tenía que ser creída, sin que fuera posible determinarla de ningún otro modo», argumentando que si «existen pruebas de la verdad cuyo valor se reduzca a la aplicación que pueda hacerse de las verdades mismas, es ciertamente posible creer en la prueba de una proposición sin tener por eso que aprobar la proposición misma»[94].

Hamann creía que una lectura consistente de Hume obligaba a considerar a su filosofía como una defensa del fideísmo[95]. Esta afirmación no carecía de una cierta justificación. Hume encontraba, por ejemplo, que «en conjunto... la *religión cristiana* no solo fue acompañada al principio por milagros, sino que incluso hoy no puede ser creída por ninguna persona razonable en ausencia de alguno de ellos. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad, y quien se vea movido por la *Fe* a asentir a ella es consciente de un continuado milagro en su propia persona...»[96]. Estas palabras parecen resumir lo que a veces ha sido discutido bajo el título de "fideísmo de Hume". Hume puede ser –y ha sido– interpretado como el filósofo que sostiene que las creencias son injustificables, y que estas exigen *por tanto* algo así como "un salto de fe". Bajo esta perspectiva, la crítica humeana de la teología racionalista puede ser tomada como una doctrina protestante puramente ortodoxa. El mismo Hume invita a tal reacción cuando observa: «Prefiero el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir a los amigos peligrosos o enemigos disfrazados de la *religión cristiana*, que se han propuesto defen-

derla con los principios de la razón humana. Nuestra religión más sagrada se funda en la *Fe*, no en la razón, y una manera segura de someterla a un riesgo es exponerla a una prueba que en modo alguno está capacitada para soportar»[97]. Hamann creía que Hume había socavado los propios fundamentos del intelectualismo y la filosofía ilustrada, y que por esa misma razón era importante. Para él, Hume era un escéptico en la tradición de Bayle. Otros filósofos de Königsberg, amigos de Hamann y de Kant, como Hippel y Scheffner, apreciaban a Montaigne, a Bayle y a Hume precisamente por esas razones religiosas. Ninguno de ellos veía la menor contradicción entre el escepticismo y la creencia religiosa. Por el contrario, el escepticismo era para ellos el preludio necesario para una fe religiosa genuina. Y por esta misma razón pensaban que Hume era perfectamente compatible con las creencias religiosas tradicionales.

El ensayo *Rememoraciones socráticas*, que hizo famoso a Hamann en toda Alemania, no fue la única consecuencia de este episodio. Hamann no renunció a comunicarse directamente con Kant. Más tarde en ese mismo año le envió una serie de cartas en las que le criticaba su proyecto de escribir un texto de física para niños y al mismo tiempo le ofrecía su ayuda para redactarlo[98]. Al parecer, Kant acariciaba la idea de escribir tal libro. De haberlo escrito alguna vez, se habría basado –al menos en parte– en su *Historia general*, aunque podría haber incluido también algunas de las ideas adelantadas en la monadología física. Ese libro habría ofrecido con seguridad una explicación completamente mecanicista del mundo en consonancia con los principios de Newton, y no la versión bíblica de la creación. Kant habría presentado una alternativa al relato bíblico, y, fuera cual fuera el carácter de aquella física para niños, habría sido siempre una obra al servicio de la Ilustración. Hamann lo sabía perfectamente, y por eso rechazó hasta la misma idea. Kant no debería intentar "pervertir" a los niños por este camino:

> Predicar a los instruidos es tan sencillo como engañar a la gente honesta. No hay ningún peligro o responsabilidad en escribir para los que saben, porque la mayoría de ellos han sido ya corrompidos de este modo. Incluso el más fantástico autor no puede ya confundirlos... pero todo filósofo bautizado tiene que sa-

> ber que escribir para los niños exige bastante más que un ingenio *a la Fontanelle* y un estilo persuasivo[99].

Igualmente observaba que Kant estaba equivocado si creía que le sería fácil cambiar su perspectiva de filósofo académico por la de un niño.

> ¿O espera usted que los niños sean más capaces que sus propios alumnos adultos a quienes les resulta difícil seguir los detalles y el discurrir de su pensamiento? Y, dado que su proyecto requiere un conocimiento directo del mundo de los niños que no puede ser adquirido ni en el mundo elegante ni en el académico, todo él me parece tan fantástico que correría el peligro de golpearme en un viaje fantástico justamente porque siento inclinación por lo fantástico[100].

Hamann insistía en que un texto de física para niños tenía que estar basado en el relato bíblico de la creación, y esta misma idea fue utilizada para convertir a Kant a su propio cristianismo. El ofrecimiento de Hamann no era así una genuina oferta de ayuda, sino una especie de devolución a Kant por haber intentado reconvertirlo a él. Hamann jugueteaba también con la noción de tener que hacerse "como un niño", es decir, cristiano. Él mismo asumía el papel de un niño en varios pasajes, pidiéndole a Kant que hiciera que «su corazón fuera semejante al de un niño»[101].

No es sorprendente, por tanto, que Kant no le respondiera. Sin embargo, Hamann encontró desconcertante el silencio de Kant. Una de las razones para ello tuvo que ver con otro interesante acontecimiento en Königsberg durante el año 1759. Daniel Weymann (1732-1795), un entusiasta seguidor de Crusius, defendió el 6 de octubre de 1759 una disertación sobre «*de mundo non optimo*» para obtener la venia para enseñar en la universidad. Kant publicó el 7 de octubre un anuncio de sus clases bajo el título "Ensayo de ciertas consideraciones relativas al optimismo". El interés de Kant por tales consideraciones puede ser retrotraído a sus intentos de respuesta a una cuestión formulada por la Academia de Berlín en 1753 como convocatoria de un concurso[102]. La disertación de Weymann le brindaba ahora la ocasión inmediata para ocuparse del tema. Delineando,

«con alguna precipitación», una serie de observaciones encaminadas a facilitar el entendimiento de la disputa sobre la cuestión de si este mundo era o no el mejor de todos los mundos posibles, Kant atacaba básicamente la posición de Crusius contra Leibniz alineándose con Mendelssohn y Lessing. La doctrina leibniziana de que Dios había creado el mejor de todos los mundos posibles no era nueva ni heterodoxa. Lo nuevo era el uso que le dio en la solución por él propuesta del problema del mal. El uso de tal idea por Leibniz puede ser cuestionable, pero la idea misma tiene sentido. Así, «no toda opinión extravagante merece el esfuerzo de una refutación rigurosa. Si alguien fuera tan insensato como para afirmar que la Sabiduría Suprema podía encontrar que lo malo era mejor que lo bueno... yo no gastaría mi tiempo en intentar refutarlo. La filosofía es infrautilizada si se la emplea para trastocar los principios de la recta razón y su honor queda malparado si se piensa que es necesario movilizar sus fuerzas para refutar semejantes afirmaciones»[103]. En lugar de ello, Kant trató de demostrar que hay ciertamente un mundo posible más allá del cual ninguno mejor es concebible. No mencionó a Weymann, pero todo el mundo en Königsberg sabía claramente en quién estaba pensando. En cualquier caso, Weymann recogió el envite y a la semana siguiente publicó una contestación que produjo alguna conmoción[104]. Kant prefirió guardar silencio. En una carta a Lindner del 28 de octubre le explicaba sus razones:

> Un meteoro ha aparecido recientemente en el horizonte de nuestra academia. El *Magister* Weymann ha buscado, en una disertación más bien desordenada e ininteligible contra el optimismo, protagonizar un solemne debut en este escenario que tiene justamente tantos payasos como el teatro de Helferding. Su conocida inmodestia me ha inducido a declinar su invitación a actuar como replicante. Pero en el programa de mis conferencias que distribuí al día siguiente de su disertación aparecía ya una respuesta, que el señor Berens te llevará junto con alguna otra pequeña pieza, en la que yo defendía el optimismo contra Crusius sin pensar para nada en Weymann. Sin embargo, su bilis subió de punto y el domingo siguiente publicó un panfleto –lleno de inmodestia, distorsiones, etc.– contra el presunto ataque.
>
> El juicio del público y la obvia inconveniencia de dejarse

> envolver en un intercambio de golpes con un cíclope, por no mencionar el rescate de un panfleto que podía estar ya olvidado cuando su defensa apareciera, me ha obligado a responder de la manera más conveniente: con el silencio[105].

Tal vez Weymann se mereciera aquel silencio, pero no se equivocaba al pensar que, en su ataque a Crusius, Kant estaba también infravalorando su disertación como indigna siquiera de un pensamiento o una mención. Una cosa era indudable: puesto que la disertación de Weymann era en su mayor parte un sumario de Crusius, y puesto que todos sabían que Weymann era un discípulo de Crusius, todo el mundo en Königsberg habría entendido el panfleto de Kant como un ataque al nuevo *Magister*.

Este enfrentamiento no enfrió ningún afecto entre Weymann y Kant. Los dos competían por los mismos alumnos, y Weymann tenía más éxito que Kant. Andrej Bolotov (1738-1833), que asistía a las clases de Weymann durante esta época, confesaba que Weymann trataba secretamente de matricular en sus clases a los alumnos de otros profesores, y que estos, wolffianos "todos ellos", estaban en contra suya y le hacían difícil la vida. El pietista Weymann ejercía una gran influencia sobre los estudiantes, con el resultado de que

> muchos de sus alumnos se distanciaban de sus anteriores profesores y, siguiendo al *Magister* Weymann y equipados ahora con mejores reglas, ideas y pruebas, se convertían en genuinos oponentes de aquellos profesores y no eran ya derrotados en la disputa ordinaria[106].

Por otra parte, la filosofía que Weymann predicaba, la de Crusius, tenía la ventaja añadida de «transformar casi automáticamente a toda persona que se acercara a ella en un cristiano, incluso sin que esta lo hubiera buscado»[107]. Bolotov, por su parte, «se había fijado como meta denunciar el gran confusionismo de Kant», despreciando su "wolffismo" tal como había hecho con todos los otros profesores de Königsberg[108]. Cuando Bolotov se marchó de Königsberg, le regaló a Weymann una piel de oveja como defensa contra el frío[109].

¿Qué buscaba Kant al atacar la posición de Weymann? Po-

dría decirse que las líneas del combate habían sido establecidas. La disertación de Weymann exponía sus convicciones y establecía un plan. Kant mantenía dudas sobre la consistencia y el valor filosófico de semejante plan. Los estudiantes, que en aquella época tenían que elegir sus clases para el próximo semestre, conocían perfectamente lo que se ventilaba en aquella disputa. Por una parte, había un nuevo profesor que intentaba renovar el vigor del campo pietista defendiendo las ideas de Crusius; por la otra, había otro joven profesor que trataba de renovar la filosofía modificando las teorías de Baumgarten en la dirección de la filosofía británica. Se trataba de otra escaramuza en la larga contienda librada en la universidad entre los que veían a la filosofía como la sierva de un cierto tipo de teología, y los que la veían como una disciplina autónoma.

Hamann, que al igual que Kant sentía poco respeto por Weymann, ofreció el siguiente informe:

> En mi primera ojeada a esta disertación, perdí todo deseo de leerla; fui al auditorio y perdí incluso todo deseo de oírla. Quédate en casa, me dije, y así no te pondrás furioso ni harás que otros se enfurezcan contra ti. Finalmente, asistí al acto de la disertación. El *Magister* Kant había sido invitado a actuar como oponente, pero él se negó; y en *lugar de ello* imprimió una invitación para sus conferencias, que he guardado para ti. También me envió a mí una copia. No entiendo las *razones* de Weymann, pero sus brillantes ideas son cachorritos ciegos alumbrados prematuramente por una perra. Si hubiera valido la pena refutarlas, yo habría intentado entenderlas. Weymann apela a la *totalidad* para juzgar al mundo, y para eso necesitamos un conocimiento que ya no está *hecho de piezas*. Deducir un fragmento a partir del todo, es como deducir lo conocido a partir de lo desconocido[110].

El hecho de que Kant no respondiera a la carta que le había dirigido Hamann sobre el libro de física para niños, hizo que este se sintiera tratado exactamente igual que Weymann. Declaró que tal comportamiento había sido «un insulto para él»[111], y atacó a Kant diciendo: «En verdad, usted es un arrogante... Puede tratar a Weymann como le venga en gana, pero yo, en tanto que amigo suyo, exijo una actitud diferente. Su silencio

respecto a Weymann es más cobarde y despreciable de lo que lo fue la estúpida crítica a su ensayo. Usted ha procedido conmigo del mismo modo. Y esta afrenta no quedará impune»[112]. Con anterioridad a este incidente había predicho Hamann que su relación con Kant sería en el futuro o muy distante o muy íntima[113]. La primera alternativa se cumplió durante algún tiempo, pero nunca llegó a ser *muy* íntima. Lo cual no es de sorprender. Lo sorprendente quizá es que Kant y Hamann continuaran manteniendo algún tipo de relación. Por otra parte, entre Weymann y Kant no podía darse ninguna clase de contacto. Kant se había creado un enemigo que a partir de entonces criticaría su obra con gran vigor pero con escasa comprensión.

Enseñar le pareció a Kant bastante excitante –al menos al principio. Pero para octubre de 1759 le resultaba ya gravoso. En este sentido escribía a su amigo Lindner:

> Yo, por mi parte me siento diariamente ante el atril de mi aula y golpeo al mismo ritmo con el pesado martillo de unas clases que se asemejan mucho unas a otras. A veces, una inclinación de tipo más noble me lleva a extenderme más allá de esta angosta esfera, pero la necesidad, presentándose de inmediato, me devuelve con presteza e impetuosa voz a la dura labor diaria...
>
> No obstante, dado el lugar en que me hallo y su pequeña expectativa de progreso, encuentro cierta satisfacción en el aplauso que se me dispensa y en las ventajas que obtengo de él, mientras sigo soñando mi vida[114].

Kant parece cansado y descontento. Pero la carta puede haber sido escrita en un momento de desánimo, y tales momentos no son necesariamente característicos del modo en que uno ve la vida.

Hippel, que fue alumno suyo durante los semestres de verano de 1758 e invierno de 1758-1759 –y que igualmente había «asistido a todo el curso filosófico de Buck», a las clases de Teske sobre física, a las de Langhansen y Buck sobre matemáticas, a las de Kypke de lógica, a las de griego de J. G. Bock, a las de Flotwell sobre estilística alemana, como también a las de hebreo y a algunos cursos de teología–, no tenía mucho que decir sobre Kant como docente[115]. Aunque asistió a sus clases sobre «filosofía y geografía física» y también sobre metafísica,

no las encontraba especialmente notables. Se mostraba mucho más impresionado con las lecciones del viejo Schulz sobre teología dogmática[116]. Bastante influido por el pietismo, es probable que encontrara a Kant no solamente demasiado difícil, sino también poco convincente. Pero eso no quiere decir que Kant se tomase a la ligera la preparación y la exposición de sus clases; no podía permitirse descuidarlas, puesto que eran su medio de vida. Aunque sí muestra que su estilo expositivo no atraía sin excepción a todos los estudiantes[117]. Johann Schulz (1739-1805), que más adelante sería amigo de Kant, era también estudiante por aquel entonces. Al igual que Kant, Schulz había sido preparado para los estudios universitarios en el *Collegium Fridericianum*. No está claro que asistiera a las clases de Kant, ni tampoco se identificó a sí mismo como alumno suyo cuando se le preguntó más tarde, aunque Borowski, que debió haberlo conocido, afirmó que era ciertamente uno de los mejores alumnos de Kant[118]. En todo caso, la filosofía de Kant parece haber empezado a ejercer influencia sobre Schulz solo a partir de 1770. Tal vez, Kant no fuese más que uno de tantos profesores durante aquellos primeros años de enseñanza, y quizá tampoco sus ideas fuesen entonces tan radicalmente nuevas.

Un estudiante muy ligado a Kant durante esta época fue Johann Friedrich von Funk (1738-1760), que murió más tarde de agotamiento en Königsberg. Una de las publicaciones más peculiares de Kant trataba de su inesperada muerte. Fue escrita bajo la forma de una carta dirigida a la madre de Funk en la que Kant ensalzaba el carácter de su hijo y aprovechaba la ocasión para reflexionar sobre el sentido de la vida.

> Todo ser humano planea su propio destino en el mundo. Hay habilidades que desea adquirir, están el honor y el sosiego que espera obtener con ellas, una felicidad duradera en la vida conyugal, y una larga lista de placeres o proyectos que forman el fantástico cuadro de imágenes pintadas por él mismo que juguetean continuamente en su imaginación. La muerte, que acaba con este juego de sombras, solo se deja ver a una gran distancia y queda diluida y anulada por la luz que inunda los lugares más placenteros. Mientras soñamos, nuestro verdadero destino nos lleva por caminos muy diferentes. La parte que realmente obtenemos se parece muy raramente a lo que esperába-

> mos, y empezamos a descubrir que nuestra esperanza se desvanece con cada paso que damos... hasta que la muerte, que siempre nos había parecido tan alejada, destruye de golpe el entero juguete que nos habíamos fabricado[119].

Bajo estas condiciones, el hombre sensato se centra «en el gran destino que le aguarda más allá de la tumba», mostrándose «racional en sus planes, mas sin ser terco, confiado en el cumplimiento de sus expectativas, mas sin ser impaciente, modesto en sus deseos, aunque sin caer en la censura, diligente en el cumplimiento de sus deberes, pero, con resignación cristiana, dispuesto a obedecer el mandato del Altísimo cuando este decida liberarlo de todos sus afanes terrenales»[120]. Sería bueno recordar en todo momento el destino que nos aguarda y acostumbrarnos a tenerlo presente en medio de la vorágine de nuestros afanes y diversiones diarias. El tedio, al igual que la excitación, la controversia y el placer, han de encontrar pronto un final.

HERDER, ALUMNO DE KANT (1762-1764): «INICIADO, POR ASÍ DECIRLO, EN ROUSSEAU Y HUME»

Los rusos abandonaron Königsberg en 1762. La emperatriz Isabel había muerto el 25 de diciembre de 1761, y el trono fue ocupado por Pedro III, un personaje simple y amigo de Prusia que se encontraba más cómodo en Holstein que en Rusia. Como ferviente admirador de Federico, Pedro III no solo acabó las hostilidades, sino que firmó además una alianza con Prusia para declarar la guerra a Dinamarca (enemiga tradicional de Holstein). No es sorprendente que en poco tiempo se ganase la enemistad de casi todos los notables de Rusia. Las autoridades rusas destacadas en Königsberg cesaron en sus cargos, pero las tropas permanecieron en la ciudad.

El 28 de junio asumió el poder Catalina mediante un golpe de Estado dirigido por su amante. Los generales se apresuraron a declarar casi de inmediato que los rusos eran nuevamente una fuerza de ocupación. Sin embargo, la nueva emperatriz no estaba interesada en mantener los territorios ocupados y dio orden de que los solados rusos, que desde hacía meses no re-

cibían su paga, volvieran al suelo patrio, con lo cual cancelaba en efecto la alianza con Prusia y abandonaba la guerra. Con la marcha de los rusos, la administración prusiana volvió a hacerse cargo de Königsberg. El 10 de julio, Hamann escribía a Lindner: «El lunes fue proclamada aquí la paz... Ayer por la tarde se reunió la administración. El deseo de Lauson se ha visto cumplido. Siempre había rezado para que el profesor de poesía no muriese hasta que retornase la administración prusiana». J. G. Bock acababa de morir dos días antes, y la cátedra de poesía estaba vacante. La provisión de esa plaza correspondería ahora al rey de Prusia, no a la emperatriz rusa.

No parece que el cambio de administración hubiera suscitado grandes problemas. En cualquier caso, ese cambio no supuso ninguna dificultad para Kant. Así como antes había dado lecciones *privatissima* a los oficiales rusos, del mismo modo continuaba ahora enseñando a los oficiales prusianos. Su conexión con estos oficiales estaba facilitada por la pequeña escuela militar *(école militaire)* de Königsberg, que había cobrado importancia tras la Guerra de los Siete Años. Puesto que Federico el Grande deseaba que sus oficiales estuvieran mejor instruidos, les recomendaba que tomaran clases de matemáticas y de otras disciplinas útiles[121]. Hamann escribía en febrero de 1764 que Kant «dirigía ahora una clase *(Collegium)* para el general Meyer y sus oficiales, que le reportaba mucho honor y ventajas, puesto que cenaba [con el general] casi todos los días y era conducido en un carruaje hasta sus clases de *mathesis* (matemáticas) y de geografía física»[122].

> El general Meyer, jefe del regimiento de dragones en Königsberg, era un hombre de una educación exquisita. Kant daba el curso de matemáticas y de geografía física en su propia casa... y a menudo se quedaba a cenar allí, pues el general era soltero como Kant. Además de los oficiales, muchos de los eruditos más notables de la ciudad eran invitados a aquellas cenas. Meyer era muy cuidadoso de la elegancia y habría fulminado con la mirada a sus oficiales si estos no se hubieran comportado correctamente en la mesa. Cuando Kant, que en una ocasión se encontraba sentado en el extremo opuesto al general, derramó vino tinto sobre el exquisito mantel tendido sobre la mesa, todo el mundo quedó paralizado. Entonces el general, a fin de evitar un situa-

> ción embarazosa, derramó su copa entera sobre aquel blanquísimo mantel y, puesto que la conversación versaba sobre los Dardanelos, dibujó sobre él con el vino y sus propios dedos los contornos del estrecho...[123].

Kant se convirtió en un buen amigo de este general Meyer. Y al mismo tiempo continuaba visitando a los Keyserlingk y atendiendo a sus otras obligaciones sociales.

Durante aquellos años, la vida del elegante *Magister* se hizo cada vez más febril y mundana. Daniel Friedrich von Lossow, que era el general del regimiento de húsares en Königsberg, fue entonces una figura importante en la vida de Kant. No solo lo invitó a menudo a su feudo de Goldapp, en la frontera este de la Prusia Oriental (aproximadamente a unos 120 kilómetros de Königsberg), sino que también le pedía que le proporcionase prismáticos y gafas. También apreciaba sus consejos relativos a la provisión de pastores rurales. Kant tenía una opinión muy negativa del soldado común. Todo el que fuera capaz de soportar la vida de un soldado, tendría que ser de una condición indigna *(niederträchtiger)*, dada su falta de autonomía. En cambio, le agradaba el trato con los oficiales más cultivados.

Además de las reuniones sociales, había otras cosas que atraían también la atención de Kant. Una vez le contó a Borowski que había presenciado la operación quirúrgica del teniente Duncker y que en aquella ocasión había hablado con el doctor sobre la posibilidad de operar a alguien nacido ciego para dotarlo de visión. El doctor

> estaba dispuesto a realizar aquella operación supuesto que encontrase al paciente adecuado después de haberlo examinado. Una sociedad de buenos amigos se ha comprometido a correr con los gastos de su mantenimiento mientras dure la cura. Por tanto no hay razón para demorar el asunto. Le ruego humildemente que me facilite el nombre del chico de Lichtenhagen, o como se llame el lugar del que ya hablamos. [Dígame también] el nombre de la parroquia a la que pertenece el padre y si es posible el del noble o administrador responsable de la aldea[124].

Los intereses que movían a Kant no eran solo, ni quizá primariamente, filantrópicos. Lo que realmente le atraía era obser-

var de primera mano la operación y sus consecuencias. Posiblemente lo que deseaba ante todo era descubrir el proceso que permitía que una persona nacida ciega pudiese ver por primera vez. El famoso problema de Molyneux también interesaba a Kant en Königsberg[125].

Herder llegó a esta ciudad en agosto de 1762[126]. Recomendado por Hamann, trabajó al principio en la librería de Kanter, en donde pasaba casi todo el día leyendo. Esta actitud llamó pronto la atención de Kanter, quien vio en él a un joven dotado de talento que merecía apoyo y ayuda. Al parecer, Kanter le pidió a Kant que permitiese a Herder asistir a sus conferencias sin pagar tasas. Después de examinarlo y encontrarlo lo suficientemente bien preparado para emprender los estudios universitarios, le permitió asistir a sus clases. Según cuenta el propio Herder, estudió «especialmente las diferentes partes de la filosofía con el *Magister* Kant, filología con el profesor Kypke, teología en sus diferentes apartados con el Dr. Lilienthal y Arnold»[127]. También siguió las clases de física de Teske, que entonces fueron probablemente las más importantes para él[128].

En aquella época, Kypke no vivía ya con Kant, sino en las afueras de la ciudad *(Vorstadt)*, donde cultivaba zanahorias y cebollas en su jardín que vendía al público[129]. Kant vivía y enseñaba en la llamada calle del *Magister (Magistergasse* o *Magisterstraße)*, mucho más cerca de la universidad[130], donde tradicionalmente residían muchos miembros de la facultad. Podemos presumir que Kant no cultivó nunca zanahorias ni cebollas; como ciudadano tanto del mundo académico como del elegante, no pudo tener ni el tiempo ni la inclinación para semejante menester. En lugar de ello, supo disfrutar de la vida como un elegante *Magister*. Hubo ocasiones en las que, tras haber abusado un tanto de la conversación y del alcohol, se vio en dificultades para «encontrar la entrada de la calle del *Magister*»[131].

Cuando no estaba invitado a cenar, Kant comía en Gerlach, un «local de juegos de billar en Kneiphof», cerca del lugar en que él vivía. Borowski cuenta que durante los «primeros años, tras haber acabado sus clases, iba a almorzar a establecimientos de este tipo donde conversaba sobre los acontecimientos del día o jugaba una partida de billar. En esta época le gustaba también jugar a las cartas porque creía que eso activaba su mente»[132].

Luego daba un largo paseo, a menudo con amigos o estudiantes, a quienes pedía que lo acompañasen tras haber acabado su docencia del día. Tampoco en estas ocasiones la conversación versaba necesariamente sobre asuntos académicos, sino que abarcaba un abanico muy amplio[133]. Cuando llegaba a casa continuaba su trabajo, que consistía principalmente en leer y preparar sus clases. Con frecuencia era también invitado por amigos y conocidos durante la noche, y de aquí surgían sus ocasionales dificultades en encontrar el camino de vuelta.

Herder, que en general coincide con la versión inicial de Borowski sobre la docencia de Kant, dice que sus

> clases eran sumamente amenas. Su discurso, que trataba indistintamente sobre Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, o sobre las leyes de la naturaleza de Newton, Kepler y los físicos, se extendía igualmente a las obras más recientes de Rousseau... y a los últimos descubrimientos en ciencia. Todo lo sopesaba, y siempre retornaba al conocimiento imparcial de la naturaleza y al valor moral del hombre[134].

Kant tenía entonces treinta y ocho años, y Herder ha pensado siempre que aquellos fueron los mejores años de Kant. Mucho tiempo después de la disputa surgida entre ambos, Herder afirmaba: «Hace más de treinta años conocí a un joven, al propio creador de la filosofía crítica, y escuché todas sus lecciones, algunas de ellas repetidamente, durante los años de su mayor esplendor»[135]. Kant

> poseía la alegre viveza propia de un joven... su amplia frente, hecha para pensar, era el asiento de la claridad; y el discurso más profundo y ameno salía de su elocuente boca. La broma, el ingenio y el capricho estaban siempre a punto –pero siempre dispensados en el momento adecuado para provocar la risa de todos. Su conferencia pública era como una entretenida conversación. Hablaba sobre el autor de turno, aunque desde su propia perspectiva y con frecuencia trascendiendo al mismo autor. Durante los tres años en los que asistí diariamente a sus clases, no observé nunca la menor traza de arrogancia. Tenía un enemigo que buscaba refutarlo...[136].

Herder insistía en que el único interés de Kant era la verdad, que no era amigo de sectas y partidos, y que no buscaba

meros seguidores. «La filosofía de Kant despertaba el pensar propio»[137]. Era un hombre del mundo. «Seres humanos, naciones, historia natural, física, matemáticas y experiencia eran las fuentes que alimentaban su pensamiento»[138].

Sin duda Herder exageraba, y lo que escribía era más una hagiografía que una biografía. Sin embargo, su exposición de este período no es enteramente sesgada. Otras personas pensaban lo mismo que él. Así, otro estudiante, Christian Friedrich Jensch, venía a confirmar a Herder cuando comentaba lo

> interesante que era Kant en sus lecciones. Se presentaba en el aula lleno de entusiasmo diciendo: «Aquí fue donde nos quedamos la última vez». Había asumido sus principales ideas con tal profundidad y vigor que ahora vivía en ellas y de acuerdo con ellas, prestando a menudo muy poca atención al libro de texto.
>
> Nos hablaba de Baumgarten. La copia de su texto estaba atiborrada de notas. Hume, Leibniz, Montaigne, las novelas inglesas de Fielding y Richardson, Baumgarten y Wolff eran mencionados por Kant como los autores cuyas obras le habían enseñado más. Tenía en muy alta estima a *Tom Jones*[139].

Herder describió también el efecto que Kant le había causado: se sintió «capturado por la gracia de la presentación kantiana y atrapado en una red dialéctica de palabras que le impedía pensar por sí mismo»[140].

Han sobrevivido muchas de las notas tomadas por Herder en las clases de Kant[141]. En los breves e incompletos apuntes sobre lógica se lee que los estoicos «exageraban la virtud» y que «ningún filósofo puede ser un wolffiano, etc., porque el filósofo debe pensar por sí mismo. Wolff y Crusius se empeñaban en definir y probar absolutamente todo. Aunque tenían ante los ojos ejemplos de tales errores, seguían aferrados a los suyos propios». Kant defendía el eclecticismo bajo el lema: «Tomemos lo que es bueno venga de donde venga», y a menudo hablaba del «noble orgullo de pensar por uno mismo y de descubrir antes que nadie nuestras propias equivocaciones». Aunque hay que buscar la verdad antes que la belleza, es cierto que «en todo conocimiento demandamos también cosas bellas... pues si no nos desagradan»[142]. Las notas de las clases de matemáticas

dicen muy poco sobre las opiniones de Kant al respecto, limitándose a seguir el texto, y las notas sobre física muestran que Kant seguía aún interesado por el problema de la divisibilidad del espacio material y del matemático, y acusaba al libro de texto de confundir los dos tipos de espacio. Ambas disciplinas parecen haber sido de escaso interés para Herder, y sus notas sobre ellas no contienen nada digno de mención[143]. En este sentido ofrecen un gran contraste con las notas tomadas de las lecciones sobre filosofía moral y metafísica, que son muy abundantes y extremadamente interesantes[144].

Las anotaciones sobre filosofía moral muestran que el sentido moral era para Kant la base de la moralidad. Hablaba a sus alumnos de Hutcheson sosteniendo que «habría que investigar el sentimiento del *hombre natural*, que es mejor que el artificial que ahora poseemos: Rousseau lo ha visitado *(aufgesucht)*»[145]. La «ley suprema de la moralidad es: actúa de acuerdo con la naturaleza. Mi razón puede errar; pero mi sentimiento moral solo puede hacerlo cuando pongo a la costumbre por delante del sentimiento natural»[146]. Y Kant preguntaba: «¿Significa esto que podemos establecer la ley moral prescindiendo de Dios?». A lo cual contestaba: «Desde luego». De hecho, es más fácil fundarla en nuestra naturaleza: «La cultura de los sentimientos morales debería ser anterior a la cultura de la obediencia»[147]. «¿Puede un ateo ser tolerado en la sociedad?» Esta cuestión no tiene una respuesta única: si el ateísmo está basado en razones morales, los ateos son peligrosos y no pueden ser tolerados; pero si el ateísmo se basa en razones lógicas, los ateos «no son tan peligrosos para la sociedad»[148]. Así pues, Espinosa no debería haber sido condenado. «¿Tendría que preceder la ética cristiana a la ética filosófica?» ¡No, por el contrario! Cuando «los pietistas insisten en hacer que la idea de religión predomine en toda conversación y discurso, mientras que su comportamiento habitual induce fácilmente a concluir que esta idea ha perdido su sentido de novedad, esos pietistas se revelan como meros charlatanes»[149]. Los espartanos dejaban que sus hembras anduviesen desnudas «hasta cumplir los nueve años, los machos hasta los trece... nuestras virtudes artificiales no son más que quimeras y así el vicio se origina cuando lo que está simplemente oculto llega a ser considerado como vicio»[150]. «La

sociedad es la verdadera sal de la vida que convierte en útil a la persona *digna (würdige)*; y cuando una persona instruida encuentra dificultades para conversar, esa limitación hay que achacarla a un exceso de familiaridad o a un desprecio de la sociedad. Este último caso se funda en un desconocimiento del mundo y del valor de la instrucción. El hombre instruido debe ser capaz de conversar con todas las clases sociales porque él está fuera de todas las clases...»[151].

Rousseau jugaba un papel importante en aquellas lecciones, que no era achacable en modo alguno a las preferencias literarias de Herder. El propio Kant había experimentado la influencia de Rousseau. En una famosa reflexión autobiográfica de aquel período, que se encuentra en las "Notas sobre las observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime" ("*Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*"), confesaba Kant:

> Por inclinación, me veo impulsado a buscar la verdad. Siento una devoradora sed de conocimiento y una pasión exaltada por profundizar en él, como también una gran satisfacción ante cada paso conquistado. Hubo un tiempo en que yo pensaba que el conocimiento era lo único capaz de conferir honor al género humano, y despreciaba a la chusma que no conocía nada. Rousseau me abrió los ojos. Ese ciego prejuicio se desvaneció en mí; aprendí a respetar a la naturaleza humana, y a considerarme a mí mismo más inútil que cualquier trabajador común si no creía que esta opinión pudiese ayudar a todos los otros a establecer los derechos del hombre[152].

Estas "Notas", escritas casi inmediatamente después de la publicación de las *Observaciones*, muestran que la impresión causada por Rousseau en Kant fue tal que despertó en él la necesidad de «seguir leyendo a Rousseau hasta que la belleza de la expresión dejara de interferir con el contenido; porque solo entonces le sería posible examinarlo de manera racional»[153]. Rousseau exhibía tal «insólita agudeza de mente, tal noble marca de genio y tal sensibilidad de alma», que quizá no hubiera existido nunca un escritor comparable a él. Pero esta positiva impresión dio paso casi inmediatamente a un cierto «distanciamiento de algunas tesis peculiares y contradictorias que eran opuestas a lo que es generalmente viable»[154].

Y consecuente con ello, Kant se convirtió pronto en crítico de Rousseau. Aunque adoptó durante algún tiempo el método de Rousseau, y aunque el *Emilio* influyó poderosamente en su elección de tópicos filosóficos durante la segunda mitad de los años sesenta, Kant no fue nunca un seguidor servil de Rousseau. Las "Notas" muestran que Kant pensaba que el método de Rousseau era importante para la doctrina de la virtud y que su pensamiento podía ser útil para perfeccionar las teorías de los antiguos.

Pero Rousseau fue importante para Kant durante los primeros años sesenta por razones filosóficas y personales. Green y Kant debieron de hablar sobre él con bastante frecuencia. Rousseau influyó en la personalidad que Kant estaba empezando a forjarse, y afirmaba que Rousseau «lo había colocado en la buena senda». Tal vez no sea exagerado decir que Kant experimentó un «giro socrático» durante aquellos años. Sin embargo, en los anuncios de sus cursos de ética en 1765 no figuraba el nombre de Rousseau[155]. El filósofo ginebrino pudo haber sido el primero en "descubrir" bajo la diversidad de las apariencias humanas «la naturaleza profundamente oculta de la humanidad y la ley escondida cuya observación puede justificar el destino», pero Kant no creía que Rousseau hubiera descrito correctamente esta naturaleza oculta[156]. Hutcheson, Shaftesbury y Hume eran mejores guías en esta cuestión –o al menos eso pensaba Kant en 1765.

Las notas más abundantes y cuidadas de Herder fueron las correspondientes a las clases de metafísica de Kant. En conjunto son una buena guía del pensamiento de Kant en aquella época: «el principio de Crusius» –cualquiera cosa que sea, debe ser en algún lugar y en algún tiempo– es pésimo y no probado[157]. La metafísica debería ser no sólo cabal, sino también bella[158]. Hay partes de las notas de clase que son muy directas, como, por ejemplo, «Wolff se equivoca» y «Crusius se equivoca», y «Baumeister [es] es el lamentable *intérprete* de Wolff»[159]: tal vez «la filosofía de Malebranche sea mejor que la de Leibniz»[160]; pero es al espacio al que corresponde «ser el primer *actus* de la divina omnipresencia de Dios, a través del cual las cosas entran en conexión *(nexus)*»[161]. Por otra parte, abundan las anotaciones como «el estado *post mórtem* es altamente probable, y el mun-

do entero sería igual a nada sin seres racionales», y otras semejantes[162].

Kant presentaba los conceptos, los argumentos, las explicaciones e hipótesis, e incluso su propia teoría, de modo muy condensado. Las diferentes cuestiones eran expuestas en rápida sucesión, y a los jóvenes estudiantes que lo escuchaban les resultaba verdaderamente difícil seguir aquella marcha. Una buena parte del efecto ejercido por Kant sobre sus alumnos tuvo así mucho que ver con el sentimiento. Los chicos estaban persuadidos de que allí «se decían cosas de la mayor importancia sobre asuntos máximamente perentorios: cosas que a toda costa había que entender», pero muy a su pesar no podían entenderlas; así pues, el tratar de comprenderlas se convirtió en la tarea primordial para ellos[163]. Herder encontró otra salida. Como le contaba a Caroline Herder:

> Mi alma se sentía muy mal en aquel ámbito de muerte, de conceptos inertes sin base ni fundamento alguno. Cuando acababa la clase de metafísica me escapaba a cielo abierto con algún poeta –o para leer a Rousseau o a un escritor similar a fin de despertar y anular aquellas impresiones... que realmente me hacían daño[164].

Por aquel tiempo Herder redactó el borrador de "Un ensayo sobre el ser", que, pese a que con frecuencia se dice que es puro Herder, está probablemente más cerca de las ideas que Kant mantenía entonces de lo que suele pensarse en general[165]. Sirvan de ejemplo los siguientes pensamientos del propio Herder: «El ser no puede ser probado –la existencia de Dios no puede ser probada–, ningún idealista puede ser refutado –las proposiciones existenciales, la parte mayor del conocimiento humano, *no pueden* ser probadas–, *más bien*, todo es incierto; ¡no!, realmente *no* es incierto [aun cuando] *no* sea en absoluto demostrable...»[166]. Se conserva una serie de poemas en los que Herder expresó en verso las ideas de Rousseau y de Kant, y al menos uno de estos poemas fue leído en sus clases por el propio Kant[167].

Está generalmente admitido que Kant fue un profesor estimulante durante aquel período. Tampoco cabe la menor duda de que sus intereses no se limitaban a enseñar teorías filosóficas

a sus alumnos, sino que se preocupaba asimismo de enseñarles a vivir, recomendándoles un cierto estilo de vida. Kant pensaba entonces que la reflexión filosófica tenía que ocupar un lugar central en la vida de uno, pero que eso no bastaba ni era quizá lo más importante. La elegancia y la apreciación de lo bello en la naturaleza y en la literatura tenían más valor para él que el árido conocimiento de libros. Herder supo captar bien esta dimensión, describiendo a Kant como el «observador de la sociedad» que buscaba «lo grande y lo bello en el hombre y en los caracteres humanos, en los temperamentos y motivaciones de los sexos, en las virtudes, y finalmente en las idiosincrasias nacionales». Ensalzaba la finura de matices de Kant en sus opiniones y observaciones sobre materias psicológicas, llamándolo el "Shaftesbury alemán"[168]. Nuevamente Herder exageraba, pero esta exageración añade, sin embargo, una nueva faceta a nuestra comprensión del temple intelectual de Kant. No era en modo alguno el adusto físico y metafísico que cabría esperar tras la lectura de sus disertaciones en latín. La perspectiva de Kant era decididamente europea. No solo conocía y apreciaba a los autores alemanes, franceses e ingleses contemporáneos, sino que intentaba poner en práctica sus teorías. Por otra parte, supo añadir un cierto sabor literario a su vida. Se afanaba por ser un hombre de letras, no un académico sin más; y eso lo distinguía de la mayoría de sus colegas en la universidad.

Herder, en cambio, era tímido, reservado y carente de recursos sociales. No tenía muchos amigos, aunque estuvo muy unido a Hamann, de quien aprendió literatura, teología e inglés. Hippel, que había hecho un largo viaje por Rusia, volvió a Königsberg en las mismas fechas en que Herder llegó a ella por primera vez. El viaje había convencido a Hippel de que lo suyo no era la teología y había adquirido un aire más mundano. No le agradaba Herder –o al menos no podía tomarlo en serio–. Se burlaba constantemente de aquel alumno de Kant y amigo de Hamann, y no se recataba en mostrar su desprecio por los primeros esfuerzos literarios de Herder[169]. Al igual que Kant, Hamann y Herder, Hippel también tenía ambiciones literarias, y, como ellos, se inclinaba también al sentimentalismo. Pero el exagerado estilo efusivo y emocional de Herder no era de su gusto. Kant se mostraba más tolerante y esperaba que el entusiasmo de Herder iría apagándose con los años.

Kant tenía también sus reservas respecto al futuro enfoque de la vida de Herder. Cuando abandonó Königsberg, le aconsejó que no se apoyase demasiado en los libros, sino que siguiera su ejemplo, confesándole que él era muy social, y que solo en el mundo es donde uno puede educarse a sí mismo. (Y realmente, el *Magister* Kant era por entonces el *"más elegante" (galanteste)* hombre de mundo, que vestido con sedas y brocados, como un *postillion d'amour*, frecuentaba todas las reuniones)[170]. Hamann comenta así aquel período:

> Arrastrado por una vorágine de diversiones sociales, [Kant] tenía muchas obras en su cabeza: *Moralidad*, un Ensayo sobre una nueva metafísica, un extracto de su geografía física y un gran número de pequeñas ideas, de las cuales espero también obtener provecho. Aunque dudo mucho que llegue a realizar al menos una parte mínima de ellas[171].

Kant dedicaba «quizá la mayoría de sus tardes y noches a la sociedad... participando con frecuencia en largas sesiones de juego de cartas y retornando a menudo a casa pasada la medianoche. Cuando no estaba invitado a comer, lo hacía en un restaurante rodeado de personas cultas. Fue así como conoció... a Von Hippel y como nació entre ellos una gran amistad, y fue en esta época cuando los dos se vieron con más frecuencia»[172]. Dicho en otras palabras, Kant fue una figura central en los círculos sociales de Königsberg. Era considerado como una gran promesa, pero empezaban a circular las dudas de que llegara a realizarlas. El propio Hamann juzgó necesario asegurar a Mendelssohn en Berlín que «Kant es un hombre que ama la verdad tanto como las exquisitas maneras de la buena sociedad»[173]. Se equivocaba de medio a medio, sin embargo. Algunos amigos de Kant tenían un estilo de vida mucho más libre que al parecer influyó también en Kant. Según Hamann, Kant podía elegir indistintamente tanto un camino como otro: zambullirse por entero en el torbellino de diversiones sociales, o construir algo sólido con sus "brillantes ideas". El "salvaje" filósofo podía convertirse en algo muy valioso, o despilfarrar sus talentos.

LAS OBRAS FILOSÓFICAS DE KANT EN LA ÉPOCA: «HUELLAS DE SU ESPÍRITU»

Cuando Kant empezó a enseñar en la universidad había publicado ya una serie de libros, disertaciones y artículos. Desde 1756 a 1762 editó solamente tres folletos para anunciar sus clases y un ensayo de naturaleza personal. Esas publicaciones fueron el "Anuncio de un curso de geografía física" (Pascua de 1757), la "Nueva doctrina del movimiento y el reposo" (Pascua de 1758), las "Consideraciones sobre el optimismo" (otoño de 1759) y los "Pensamientos con ocasión de la prematura muerte de Sir Johann Friedrich von Funk" (1760). Todas ellas eran piezas ocasionales que proporcionan una cierta información sobre los intereses de Kant en aquel período, pero que difícilmente constituyen una contribución sustancial a la filosofía –cosa que tampoco pretendían–. Fueron redactadas para consumo local, y no se proponían realzar la estatura de su autor. Por otra parte, algunas de las razones del posterior incremento en la productividad de Kant pudieron también haber tenido algo que ver con Johann Jakob Kanter (1738-1786), el emprendedor editor que empezó publicando sus libros en esta época y que tenía necesidad de nuevas publicaciones[174].

Al acabar este período de su vida, Kant publicó cinco obras mucho más sustanciales que no solo significaban una audiencia más amplia, sino que pretendían también ser contribuciones originales a la discusión filosófica del momento. Estas obras eran: *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (1762), el *Ensayo de introducción en la sabiduría del universo del concepto de magnitudes negativas* (1763), *El único argumento posible en apoyo de una demostración de la existencia de Dios* (1763), las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) y la *Investigación sobre la distinción entre los principios de la teología natural y de la moralidad* (1764), el llamado "Ensayo de premio". Aparte de estas obras más sustantivas, Kant publicó un breve "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza" en el *Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen* en febrero de 1764, y una recesión de un libro que ofrecía una teoría de la "bola de fuego" aparecida en el cielo el 23 de julio de 1762, que fue publicada en marzo de 1764 en ese mismo periódico[175]. Así pues, el período acabó igual que había empezado: con un frenesí de actividad literaria.

La mayor parte de estas obras fueron escritas después de octubre de 1762, esto es, después de que los rusos hubieran abandonado Königsberg. Parece como si Kant quisiera volver a tomar las cosas donde las había dejado cuando los rusos entraron en su ciudad, y tratase de conquistar nuevamente ahora el reconocimiento filosófico en Alemania. La primera de estas publicaciones posrusas no era muy diferente de los folletos con los que anunciaba sus clases. Su comienzo era muy similar al de aquellos. Kant describía *La falsa sutileza* como el «producto de unas pocas horas», y aclaraba que su objetivo principal era introducir algunos materiales que no habían podido ser tratados por extenso en sus clases de lógica[176]. Es muy probable que la obra estuviese concluida al inicio del otoño de 1762. En todo caso, Hamann la cita en un pasaje suyo escrito el 17 de noviembre[177]. La obra no es muy original. Su tesis de que la teoría aristotélica del silogismo es demasiado elaborada era ya muy conocida. La mayor parte de lo que Kant afirma en ella lo habían dicho ya Wolff, Thomasius, Meier y Crusius[178]. No cabría esperar mucho más de la ampliación de un folleto para anunciar unas clases.

El "Ensayo de opción a premio" fue escrito en respuesta a un concurso convocado por la Academia de Berlín, cuyo tema rezaba: «Trátase de saber si las verdades metafísicas en general, y los primeros principios de la *theologiae naturalis* y de la moral en particular, admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas; y, suponiendo que no las admitiesen, habría que dilucidar la naturaleza genuina de su certeza, a qué grado de certeza puede llegarse en ellas, y si ese grado es suficiente para obtener una convicción total»[179]. El tema fue publicado en junio de 1761, pero Kant comenzó a trabajar sobre él bastante más tarde, demorando finalmente el envío de su ensayo hasta la última fecha posible (el 31 de diciembre de 1762). Por otra parte, él mismo observó que el escrito estaba lejos de ser un producto acabado[180]. Todo lo cual tiene sentido. Dado que la ocupación rusa se prolongó hasta comienzos de julio de 1762, y puesto que, a pesar de su gran amistad, los rusos no hubieran mirado con muy buenos ojos a un miembro de la universidad que tenía tratos con el enemigo, Kant comenzó probablemente a ocuparse de su ensayo solo después de que Königsberg estuviera de nuevo en manos prusianas[181].

Mendelssohn se llevó el primer premio, pero la *Investigación* de Kant quedó casi a la misma altura que el ensayo de Mendelssohn. A decir verdad, el ensayo de Kant no se acercaba siquiera al escrito mucho más elaborado de Mendelssohn, pero es verosímil que la política interviniese en la Academia para que se favoreciese a un concursante que procedía de Königsberg.

El ensayo de Kant representaba un alejamiento más radical de la filosofía tradicional alemana, y esta circunstancia pudo haber jugado también su papel. Mendelssohn había respondido afirmativamente a la cuestión propuesta a la manera tradicional wolffiana (o más bien baumgartiana). Kant siguió a Newton. Además, confesaba explícitamente que su método era el de Newton, y sostenía que la certeza matemática era diferente de la certeza filosófica. Aunque la una no era más grande que la otra, sus métodos eran totalmente distintos. Mientras que la matemática podía seguir el método sintético, la metafísica estaba obligada a adoptar el analítico. Las definiciones estipulativas, que constituyen la base de la construcción matemática, no tienen cabida en filosofía. La filosofía ha de proceder analíticamente. La construcción y la intuición no son posibles en ella. El metafísico tiene que limitarse a tomar los conceptos tal como están dados en la experiencia y analizarlos.

Sin embargo, hay ejemplos de un cierto conocimiento en metafísica. No es de sorprender que tales ejemplos resulten ser sus propios argumentos de la *Nueva elucidación*. Pero quizá sorprenda más el hecho de que Kant estuviera al mismo tiempo convencido de que lo que se había conseguido en metafísica de la moral estaba muy por debajo de lo logrado en las restantes partes de la metafísica. En efecto, el título de la última sección de este escrito expresa su creencia en que «Los fundamentos primarios de la moral son, en su presente estado, incapaces aún de suministrar toda la evidencia requerida». Esta formulación está en agudo contraste con la penúltima sección, diseñada para establecer la tesis de que «Los fundamentos primarios de la teología natural son capaces de suministrar la mayor evidencia filosófica». Y Kant concluye en esta sección final del ensayo

> que, aunque deba ser posible alcanzar el grado máximo de evidencia filosófica en los principios fundamentales de la moralidad, los últimos conceptos fundamentales de la obligación han

> de ser, sin embargo, definidos primeramente con una mayor certeza. Por lo que se refiere a esto, la tarea es mayor en la filosofía práctica que en la especulativa, puesto que aún queda por establecer si es simplemente la facultad cognitiva o es el sentimiento (el fundamento interno primario de la facultad apetitiva) lo que decide sobre los principios básicos de la filosofía práctica [182].

La razón de esta exigencia parece ser la incertidumbre en lo tocante a los principios *formales* de la moralidad. Kant sostenía que mientras sabemos que los principios de la teología natural son principios de razón, no sabemos que este sea el caso respecto a los principios morales. Y afirmaba que solo en tiempos recientes han comprobado los filósofos que la facultad de la verdad es la del entendimiento, mientras que la facultad de lo moral es el "sentimiento" o la "sensación". Lo que es bueno es revelado por el "sentimiento". Kant insistía en la importancia de no mezclar los dos ámbitos. Su postura tendía hacia la tesis de que en moralidad son básicos los sentimientos, y que al entendimiento solo le cabe la tarea de clarificar los conceptos morales mostrando el modo en que estos surgen a partir de «simples sensaciones de lo bueno». Igualmente sostenía que «si las sensaciones de lo bueno son simples, el juicio, "Esto es bueno", es completamente indemostrable y efecto directo de la conciencia del sentimiento de placer asociado con la concepción del objeto». Y asimismo afirmaba que de hecho tenemos muchas sensaciones simples de lo bueno, y que por tanto tenemos que admitir muchas concepciones del bien que no son analizables. Según Kant, estas concepciones originan ciertos principios materiales de moralidad que son condiciones necesarias de toda obligación particular. A «este respecto, Hutcheson y otros han abierto el camino hacia algunas excelentes observaciones» [183]. Kant debía tener en cuenta también el «agradable sentimiento de aprobación» observado por Hume del espectador desinteresado que ha razonado a fondo y establecido muchas sutiles distinciones. Es evidente que la discusión que ofrecía Kant de los principios *materiales* de la moralidad provenía en muy amplia medida de fuentes británicas.

Sin embargo, estos principios materiales basados en los sentidos eran insuficientes para Kant. En la base de ellos tenía que haber otros principios formales primarios que fuesen la condi-

ción necesaria para la acción moral *en general*[184]. Kant se mostraba seguro «después de una larga consideración del tema» sobre la identidad de esos principios formales primarios. Eran los principios básicos de la ética de perfección wolffiana: «Haz la cosa más perfecta susceptible de ser realizada por ti», y «Abstente de aquello que a través de ti impida la realización de la mayor perfección posible». Kant no podía afirmar con seguridad si esos principios formales procedían de la sensación o del conocimiento. Y este era el problema fundamental que había que resolver para alcanzar «el máximo grado de evidencia filosófica respecto a las bases primarias de la moralidad»[185].

A este respecto, Kant pensaba al parecer que mientras sabemos muy poco sobre obligación moral, podemos saber mucho sobre Dios. Los principios de la teología natural gozan de la máxima evidencia filosófica. Los de la metafísica de la moral no –o, al menos, así lo dice Kant–. Lo cual estaba muy de acuerdo con su *Único argumento posible*, escrito por aquel entonces. Kant acaba este ensayo diciendo que es «absolutamente necesario estar convencido de que Dios existe; pero que Su existencia tenga que ser demostrada, sin embargo, no es igualmente necesario»[186]. No hay razón para pensar que Kant no fuera sincero al afirmar esto. Aunque se mostraba muy opuesto a un cierto tipo de teología, creía, no obstante, que había un Dios. Y lo que es más, estaba absolutamente convencido de que él había ofrecido la mejor –y ciertamente la única– prueba posible. Más tarde perdió al parecer la fe tanto en su prueba como en Dios. Como testifica su amigo de la vejez, Pörschke: «A menudo me aseguraba que incluso durante el largo tiempo en que había sido *Magister*, no puso en duda ningún dogma *(Satz)* del cristianismo. Pero que poco a poco, esos dogmas se fueron derrumbando uno tras otro»[187].

El *Concepto de magnitudes negativas* es otro importante producto de aquella época. Lo terminó probablemente en junio de 1763, y fue publicado en aquel mismo año. En él se oponía Kant al uso del método matemático en filosofía, mientras sostenía a la vez que la matemática podía ser utilizada con provecho en filosofía. Kant distinguía entre oposición lógica, o contradicción, y oposición real, o conflicto de fuerzas. Nada que albergue en su seno una contradicción lógica puede existir. Según esto,

todo lo que sea contradictorio en sentido lógico equivale a nada. Sin embargo, un objeto que envuelva una oposición real es posible. La impenetrabilidad es un ejemplo de ello. Se trata de una "atracción negativa", o de la fuerza por la cual un cuerpo impide a otro cuerpo invadir el lugar que él ocupa. Kant aduce también otros ejemplos tomados de la psicología y de la moralidad al objeto de mostrar que tiene sentido hablar de magnitudes negativas. Existen muchos cuerpos dotados de fuerzas que se oponen entre sí, aunque, por anularse mutuamente, dan la sensación de que no sucede nada. Pero basta un pequeño chispazo para desatar el potencial que hay oculto en esas fuerzas opuestas.

Esta teoría sobre el equilibrio de fuerzas parece bastante compatible con su anterior sistema, según el cual una influencia externa podía provocar un cambio interno. Ciertamente, puede ser considerada como una nueva explicación de aquella concepción. La explicación de los fundamentos reales *(Realgründe)* se basa nuevamente, al parecer, en Baumgarten, y su estimación de la función de las fuerzas vivas sigue siendo la misma que antes[188]. Los fundamentos reales son internos, no externos. Hay algo «grande e... importante» en la afirmación de Leibniz de que «el alma con su poder de representación encierra al universo entero»[189]. Mas la distinción de Kant entre razones reales e ideales pretende separarse de la de Crusius y de Wolff. Razones reales son aquellas que no siguen simplemente la ley de contradicción. No se las conoce mediante juicios, sino a través de conceptos. Estos conceptos pueden ser divididos en «conceptos simples y conceptos no analizables, cuya relación con lo que se sigue de ellos no admite ya distinción alguna»[190]. Esta situación representa el límite del conocimiento de toda causalidad.

Kant está planteando claramente aquí por vez primera la cuestión de la validez de la relación causal: «¿Cómo he de entender *que algo existe porque alguna otra cosa existe*?»[191]. Esta relación no puede ser lógica o meramente epistemológica (como la razón ideal de Crusius). Tiene que ser una razón real, pero la cuestión está en decir qué es. Quizá no lo sepamos nunca. Solo el análisis podrá decirlo, y Kant promete un análisis tal. No va a contentarse con palabras como "causa", "efecto", "fuer-

za" y "acción", sino que tratará de ver si puede «llegar mediante análisis a conceptos más simples de fundamentos reales, de suerte que en última instancia todos nuestros conocimientos de esas relaciones acaben en conceptos de razones reales simples y no analizables»[192].

Es esta una tesis que un leibniziano admitiría de buen grado. En cualquier caso, el antileibnizianismo que muchos eruditos han percibido en este escrito no parece existir aquí. Las razones reales de todos nuestros conceptos están en la «actividad de nuestra mente. Los objetos externos pueden contener las condiciones que permiten que se originen de un modo u otro, pero no tienen el poder de crear tales razones»[193]. Por otra parte, aquí se encuentra claramente prefigurada la futura aceptación por parte de Kant de la crítica de la causalidad de Hume. No hay necesidad de contradicción alguna. Mendelssohn había sostenido poco antes que el análisis humeano de la causalidad era compatible con la opinión de Leibniz; y Kant puede haber mantenido esa misma opinión[194].

Aunque *El único argumento posible*, tal vez su libro más importante de este período, fue publicado también en 1763, la idea de él se remonta a una época muy anterior. Su origen puede retrotraerse ciertamente a los años cincuenta al menos, cuando Kant se ocupaba de cosmogonía, y una rudimentaria versión del argumento fue introducida ya en la *Nova Dilucidatio*. Como el propio Kant confiesa: «Las observaciones que aquí presento son fruto de una prolongada reflexión. Debido a que muchos otros compromisos me han impedido dedicarles el tiempo necesario, estas observaciones muestran signos característicos de precipitación y son incompletas»[195]. No es difícil adivinar los "compromisos" a los que Kant se refería. Aunque pudiera haber alimentado otros proyectos filosóficos, tales solicitaciones eran principalmente obligaciones sociales[196]. Kant acabó ciertamente su ensayo antes de mediados de diciembre de 1762. Probablemente había trabajado sobre este libro durante algún tiempo. Según Borowski, antes de publicarlo lo explicó durante un semestre bajo el título de una «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios»[197].

En *El único argumento posible*, Kant se propuso demostrar que el argumento del diseño o prueba físico-teológica de la existen-

cia de Dios era insuficiente. Lo más que este argumento consigue es mostrar a Dios como arquitecto, pero no a Dios como creador de la materia misma. Igualmente rechazaba los argumentos de Descartes y de Wolff, que intentaban probar la existencia de Dios apoyándose solamente en conceptos. El argumento ontológico, tal como Descartes lo presentó, no es efectivo según Kant porque «la existencia no es un predicado en absoluto» [198]. El argumento de Wolff, basado en el concepto empírico de existencia y en la noción de cosa independiente, tampoco es concluyente. Kant no deja de recordar que «lo que aquí se está investigando es si el hecho de que algo sea posible presupone o no la existencia, y si esa existencia, sin la cual ni siquiera puede darse la posibilidad interna, no contiene ya las propiedades que nosotros combinamos conjuntamente en el concepto de Dios» [199]. Y su respuesta es que sí la presupone. «La posibilidad interna de todas las cosas presupone una existencia u otra» [200]. Según esto, tendría que haber algo cuya no-existencia cancelaría toda posibilidad interna. Y ese algo es una cosa necesaria. Kant trata ahora de mostrar que ese ser necesario tiene que poseer todas las características que comúnmente adscribimos a Dios. Por lo tanto, Dios existe necesariamente. A este paso *a priori* en el argumento de Kant le sigue otro *a posteriori* diseñado para establecer la necesidad de un ser absolutamente necesario. Según Kant, la materia misma contiene en sí los principios que dan lugar a un universo ordenado, y este hecho, pensaba Kant, nos lleva al concepto de Dios como Ser Supremo que «contiene en sí todo lo que el hombre pueda concebir sobre Él» [201]. Dios incluye todo lo que es posible o real. En otras palabras, Kant está ofreciendo un ingenioso argumento que combina una especie de argumento ontológico con un argumento físico-teológico "purificado".

Esta obra mostraba a un Kant en la cima de su poder especulativo, pero en muchos sentidos era también un retroceso a los años cincuenta. Estaba influida por el *Essai de Cosmologie* y el *Examen philosophique* (1758) de Maupertuis. Igualmente acusa la influencia de Euler. En lo esencial, la obra consistía en una serie de críticas a Wolff y a Crusius, y presentaba importantes modificaciones a la metafísica de Baumgarten. Kant hablaba también elogiosamente de la obra de Hermann Samuel Rei-

marus *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der christlichen Religion* (1754) y de Derham, que ya había jugado un papel en su *Historia general*. Vörlander no está muy equivocado al considerar al *Único argumento posible* como la última obra del período "*naturphilosophische*" de Kant. Incluso aunque se dudara de que existió tal "período" en la vida de Kant, es innegable que esta obra representa un continuado intento de solución de viejos enigmas más que el comienzo de algo nuevo.

Dada su crítica explícita a Crusius, el *Magister* Weymann no podía dejar de responder al *Único argumento posible*, y así lo hizo rápidamente. El 14 de enero de 1764 publico sus "Reservas relativas al Único Argumento Posible del *Magister* Kant en apoyo de una demostración de la existencia de Dios". Weymann acusa a Kant de no haber entendido a Crusius, y de no ser capaz de aducir argumentos contra el ateísmo. Como ejemplo de la inmodestia de Weymann, tal vez sean suficientes estos dos pasajes:

> Usted habla de manera un tanto despreciativa de la fragua lógica en la que los conceptos son purificados. Esta es la razón de que existan tan poco pensadores cabales en el mundo de la filosofía. Pues, por temor a abrasarse, se mantienen alejados de esa fragua en su inmensa mayoría, y, para poder seguir llamándose aún filósofos, cubren a la filosofía con la máscara de la elegancia *(Calanterie)*[202].

Pero,

> al mismo tiempo usted defiende la causa de los idealistas, pues ellos también colocan al mundo en "alguna parte" *(Irgendwo)*, aunque solo en alguna parte imaginada, del mismo modo que adscribimos a nuestro jardín la misma forma que vemos en una simulación óptica[203].

Así pues, Kant era acusado ya de idealista en 1763, casi veinte años antes de lo que es generalmente admitido.

La reacción fuera de Königsberg fue más favorable. Resewitz recensionó positivamente el libro en la influyente revista *Briefe die neueste Literatur betreffend*[204]. Esta recensión dio a conocer a Kant por toda Alemania. Pero más importante aún para Kant

fue que le dio nombre en Berlín. Krickende, que había estudiado en Königsberg y marchado luego a Berlín, escribía a Scheffner en noviembre de 1764:

> El *Magister* Kant ha adquirido aquí [en Berlín] una inusitada fama. Sack y Spalding lo han ensalzado en un canto realmente panegírico, calificándolo de cerebro filosófico extremadamente sutil, capaz de presentar las verdades más abstractas de la manera más sencilla y de hacerlas claras para todo el mundo. *Magister* Weymann es un oxímoron a juicio de sus examinadores, al que ni siquiera el transcurso de dos vidas podría redimirlo de su condición... Pronto habrá novedades y milagros en la Universidad de Königsberg... y meteoros que ver[205].

De hecho, la predicción de Krickende fue prematura.

Si *El único argumento posible* representaba una reelaboración de ideas antiguas, las *Observaciones* se ocupaban de temas nuevos. Las preocupaciones estéticas y literarias de Kant ocupan aquí el centro del escenario. La obra, escrita más desde el punto de vista de un "observador" que desde el de un "filósofo", está dividida en cuatro secciones. La primera introduce los conceptos de lo bello y lo sublime, la segunda muestra el modo en que esos conceptos son exhibidos por los seres humanos en general, la tercera describe el modo de su distribución en hombres y mujeres, y la cuarta examina el lugar que ocupan en las naciones. Muchas de las *Observaciones* pueden chocarnos por anticuadas, como expresiones de sentimientos que desde hace mucho tiempo han sido superados. Por ejemplo: la mujer tiene una "inteligencia bella" y el hombre una "inteligencia profunda"; la mujer instruida debería poseer también barba. «El español es serio, callado y veraz. En la sensibilidad de un italiano parecen mezclarse la de un español y de un francés», y cosas por el estilo. Algunas de sus observaciones se nos antojan hoy estúpidas, otras resultan molestas, y otras aún son conmovedoras. Con seguridad, hay una buena dosis de ironía en algunas de estas páginas. El estilo literario de Kant era juguetón a veces, pero eso no significa que no suscribiese muchas de las cosas que decía.

No se puede afirmar que este breve libro «exhiba correctamente la personalidad de su autor»[206]. De hecho, es más bien

dudoso que lo haga. Si alguna de las obras de Kant lleva «la máscara de la elegancia» o de la *Galanterie,* esta es una de ellas. Lo que este libro refleja no son tanto unos sentimientos sinceros como los prejuicios de una época. Aunque Kant compartía sin duda esos prejuicios, no son estos lo que definen su personalidad. El hecho de que algunos de estos prejuicios reaparecieran en sus lecciones sobre antropología cuando enseñaba esta materia, no los hace menos anticuados. Deben ser entendidos como signos de su tiempo, no como productos del propio Kant. Más importante quizá es el hecho de que Kant abandonó más tarde muchas de las opiniones que había presentado en este libro. Y así comentaba, por ejemplo:

> Los hombres que obran según *principios* son muy *pocos*, cosa que hasta es muy conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados, y entonces el daño que de ello se deriva llega tanto más lejos cuanto más general es el principio y más firme la persona que lo ha adoptado[307].

Los principios son malos porque pueden exagerar los errores. «¡Sin duda!», estaría uno tentado a exclamar a la luz de desarrollos posteriores. La filosofía moral del Kant maduro se apoya exactamente en el punto de vista opuesto. Qué diferente era el *Magister* galante de entonces del hombre que más tarde había de ser. Las ideas brillantes pueden ser peligrosas, pero no tan peligrosas como las ideas brillantes transformadas en principios sólidos.

4

UNA PALINGENESIA Y SUS CONSECUENCIAS (1764-1769)

KANT A LOS CUARENTA AÑOS: «¿CUANDO SE ADQUIERE EL PROPIO CARÁCTER?»

El 22 de abril de 1764 cumplía Kant cuarenta años. Este suceso era muy significativo en la vida de un hombre, al menos en la visión que tenía Kant de la suya propia. Según su teoría psicológica o antropológica, los cuarenta años tienen una importancia capital. A los veinte podemos usar la razón de manera satisfactoria, pero «en lo tocante a nuestra capacidad de manipulación (de utilización de los otros seres humanos en provecho propio), es al cumplir los cuarenta» cuando alcanzamos la madurez[1]. Pero más importante aún era el hecho de que Kant pensaba también que era a los cuarenta años cuando adquiríamos finalmente nuestro carácter definitivo.

> El hombre consciente de ser un carácter en su índole moral no lo tiene por naturaleza, sino que siempre necesita haberlo adquirido. Puede admitirse también que el echar los cimientos de él, como si se tratase de una especie de renacimiento, y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma, hacen inolvidable para ella esta promesa y que el momento en que tuvo lugar en su vida esta transformación sea comparable a una nueva época. La educación, los ejemplos y la enseñanza no pueden producir esta firmeza y perseverancia en los princi-

> pios poco a poco, sino solo como por medio de una explosión que sigue de pronto al hastío por el estado de fluctuación del instinto. Acaso sean solo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años, y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta. Querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano, pues unas impresiones se extinguen mientras se trabaja en otras; el fundamento de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general[2].

El carácter no es, por tanto, algo con lo que hayamos nacido o algo que pudiera sucedernos. Es nuestra creación propia. Nos forjamos o adoptamos nuestro propio carácter, y tener un carácter bueno es la meta moral suprema.

Solo en la medida en que poseemos carácter tenemos valor moral. Es deber nuestro adquirir un carácter en el sentido moral. La psicología moral kantiana es también una psicología del carácter. Este carácter se perfila además como el centro del interés de Kant. Todo lo que nos ocurre a los cuarenta años tiene profundas implicaciones morales:

> La única prueba de que en un hombre existe la conciencia de tener un carácter está en el hecho de haber convertido en máxima suprema el principio de veracidad tanto en el interior de lo que él se confiesa a sí mismo como en su comportamiento con todos los demás[3].

De acuerdo con esto, la máxima primera y más relevante para juzgar el carácter es la de la veracidad.

Kant ofreció muchas variaciones sobre este tema en sus clases de antropología, sosteniendo siempre que solo a los cuarenta años estamos en situación de formarnos una concepción correcta de las cosas, porque entonces hemos pasado ya por muy diversas situaciones en nuestra vida. Antes de los cuarenta, apenas nadie es capaz de formular juicios correctos sobre el verdadero valor de las cosas[4]. Igualmente insistía en que la posibilidad de la formación del propio carácter dependía de que nuestras inclinaciones siguieran siendo lo suficientemente fuertes como para mantener nuestro interés por las cosas, mas no tan fuertes como para poder transformarse en pasiones. Y todo

esto sucedería probablemente al llegar a los cuarenta años. El carácter requiere un intelecto maduro. Curiosamente, Kant creía también que los cuarenta años marcan la fecha en que la potencia de la memoria comienza a debilitarse. Según esta teoría, todos los materiales para el pensamiento deberán haber sido recolectados antes de esa edad. Una vez rebasados los cuarenta, «no podemos aprender nada nuevo, aunque podemos expandir nuestro conocimiento»[5]. Todo lo que realicemos a partir de entonces en el terreno de lo intelectual será función de los materiales recogidos antes de esa edad y del característico juicio que aparece en torno a los cuarenta. Será, por tanto, resultado de nuestro conocimiento y nuestro carácter.

El carácter se forma a base de máximas. Pero ¿qué son las máximas? En su gran mayoría, las máximas kantianas son realmente clases ordinarias de cosas –al menos tal como las describe Kant en el contexto de la antropología–. Son preceptos o normas generales aprendidas directamente de otros o mediante libros y que nosotros hemos adoptado como principios de vida. Tales normas muestran que somos seres racionales, o criaturas capaces de actuar por principios generales y no meramente por impulsos. Sin embargo, es importante tener en cuenta que Kant no cree que estos principios se originen simplemente en nuestro propio pensamiento. No son primariamente principios privados sino materia de discurso público. Kant insistió una y otra vez en que las conversaciones con los amigos sobre cuestiones morales proporcionan un excelente modo de clarificación de nuestras ideas morales. En un sentido, todas las máximas están siempre revoloteando a nuestro alrededor; la cuestión está en decidir cuáles debemos adoptar.

Por otra parte, las máximas no se restringen a los contextos morales. Kant parece pensar que hay que disponer de máximas en cualquier situación. Vivir conforme a máximas, es decir, vivir regido por principios, es vivir de un modo racional. Las máximas son las que nos impiden actuar de modo impulsivo y las que nos ayudan a refrenar nuestras emociones; por tanto, son ellas las que nos salvaguardan de actuar neciamente.

Aunque por los escritos de Kant conocemos perfectamente esta teoría, sigue sorprendiendo, sin embargo, su insistencia en que solo nos cabe actuar de uno de estos dos modos mutua-

mente exclusivos: por instinto o por razón; y en que «en tanto que seres humanos que vivimos de acuerdo con la razón, debiéramos limitar en consecuencia los estímulos *(Triebfedern)* de la animalidad mediante máximas de la razón e impedir que una inclinación se hiciera demasiado fuerte»[6]. Una máxima puramente kantiana. La insistencia en la racionalidad es uno de los aspectos esenciales de su pensamiento, y no sería de esperar que Kant contradijese en sus clases de antropología lo que predicaba en sus obras publicadas. Nada hay de sorprendente, por tanto, en lo que aquí dice.

Lo que quizá pueda sorprender, al menos a los que conocen la literatura secundaria reciente sobre la ética de Kant, es que las máximas parecen ser relativamente, y quizá incluso absolutamente, constantes. No parece que tenga sentido para Kant hablar de máximas que son adoptadas solo temporalmente. Las máximas que fueron útiles en un cierto momento u ocasión, pero que pudieran ser abandonadas en otras circunstancias, no son realmente máximas en el sentido que le da Kant a esta palabra. Mas esto no significa que cuando una máxima ha sido universalizada tenga que conservar su carácter universal, incluso aunque no se la vuelva a actualizar nunca. Lo que significa más bien es que las máximas son esa clase de cosas que son actualizables en todo tiempo. Son los principios reales a los que ajustamos nuestras vidas. Una vez que hemos adoptado algo como máxima, estamos obligados a seguirla.

Una máxima debe ser un tipo de regla susceptible de ser seguida, esto es, una regla que tiene relevancia en nuestra vida diaria y no algún principio artificial o caprichoso. Así, «Ser siempre el primero en levantarse» y «No comer nunca carne en viernes», son ciertamente máximas, pero un principio como «Siempre que sea viernes y brille el sol, y haya un trozo de papel blanco en ese cruce, y el árbol de la derecha tenga exactamente cinco hojas, me saltaré el semáforo en rojo», no es una máxima. Un principio como este no es la clase de regla que nos permita vivir. Incluso «No comer nunca pescado en viernes» es una máxima en el sentido kantiano solo si la persona que la formula desea vivir de acuerdo con ella durante el resto de su vida. Constancia y firmeza son características necesarias de las máximas. Una vez que se las acepta, no deben ser revocadas jamás. O, al menos, eso es lo que Kant sugiere.

Dado el carácter irrevocable de las máximas, no es extraño que su número deba ser, según Kant, relativamente escaso. Las máximas son realmente las reglas más básicas de la conducta y el pensamiento. Debemos guardarnos por tanto de atribuir a Kant la tesis de que es necesario formular máximas para todo acto particular. Por la misma razón sería erróneo pensar que nuestra vida moral consiste en una evaluación constante de máximas de acción. La adopción de una máxima tendría que ser considerada como un suceso raro e importante en la vida del hombre.

Las máximas, al menos las "máximas" en el sentido de las lecciones de antropología, son *Lebensregeln*, o reglas para vivir. No deben ser entendidas, por tanto, como «decisiones aisladas que flotan libremente sin conexión con ningún agente moral concreto que tiene una naturaleza y unos intereses determinados», como Henry Allison sugiere a título de posibilidad[7]. Las máximas están referidas siempre a agentes morales concretos, y solo cobran sentido si se da por sentada la existencia de un tal agente, pues son expresiones de la agencia racional. Si conociésemos verdaderamente las máximas de un agente racional, sabríamos muchas cosas acerca de ese agente moral. Dado que las máximas son las reglas reales a las que ese agente ajusta su vida, esas máximas nos dirán qué clase de persona es. Tampoco sería necesario observar cada una de sus acciones para determinar sus máximas. Sus patrones de comportamiento serían suficientes para decirnos algo sobre las reglas que ha elegido como guías de vida.

Las máximas no expresan meramente la clase de persona que uno es, sino que, en un sentido, también la constituyen, pues forman su carácter. Dicho en otras palabras: poseer un cierto conjunto de máximas y poseer un carácter (o ser una persona) son una y la misma cosa. Este es quizá el punto más importante de la discusión antropológica que ofrece Kant sobre las máximas. Las máximas son principios constitutivos del carácter. Son las responsables de lo que somos, y sin ellas, al menos según Kant, no seríamos nadie. En palabras del propio Kant, el carácter «está basado en el gobierno de las máximas»; tener un cierto carácter significa tener ciertas máximas y obedecerlas. Solo cuando nuestras «máximas son constantes» es «cuando las llamamos carácter».

Tal vez no baste con decir que las máximas son principios constitutivos del carácter, pues el carácter parece estar constituido por máximas. Como seres libres y racionales, podemos y debemos adoptar principios que regulen nuestra vida, y por esta razón el carácter puede «ser definido también como la determinación de la libre voluntad *(Willkür)* de los seres humanos por máximas duraderas y firmemente establecidas». En la medida en que el carácter es además la marca característica de los seres humanos como seres libres y racionales, el vivir de acuerdo con máximas es lo que hace de nosotros lo que deberíamos ser. Y por esta razón afirma Kant que «hablando estrictamente, lo distintivo del ser humano, en su condición de ser que actúa libremente, es su carácter». E igualmente es esta la razón de que identifique el carácter con nuestra "forma de pensar" *(Denkungsart)*, que es opuesta a la "forma de sentir" *(Sinnesart)*. Con palabras distintas dice Kant: «El carácter es una cierta regla subjetiva de la facultad superior del deseo (es decir, de la voluntad); la ética contiene las reglas objetivas de esta facultad. Y a su vez, el carácter reúne lo que es característico de la facultad superior del deseo. Cada voluntad... tiene sus leyes subjetivas, que constituyen, sin embargo, su carácter».

Tener un carácter no significa necesariamente tener un carácter moralmente bueno. Hay caracteres buenos y también los hay malos; y aunque Kant cree que es preferible tener un carácter en cualquiera de los dos sentidos antes que no tener ninguno en absoluto, el carácter bueno o moral es mejor. ¿Cómo juzgamos si un carácter es bueno o malo? Por las máximas, desde luego. Las máximas son decisivas para juzgar sobre la bondad de nuestro carácter, porque la bondad del carácter depende de la bondad de las máximas. Si alguien tiene buen carácter, entonces tiene también máximas buenas; y si alguien tiene máximas buenas, entonces tiene un carácter bueno, y esto es lo único que cuenta. (El que careciera de máximas no sería ni bueno ni malo. No sería en absoluto un ser moral, sino simplemente un instrumento o cosa gobernado por sus instintos animales.) Por otra parte, las acciones no son muy importantes –al menos no directamente–. En la antropología, Kant llega incluso a decir que las acciones no importan en absoluto, y que son justamente las máximas lo que realmente cuenta en las eva-

luaciones morales: «Lo decisivo en las cuestiones prácticas no es que se haya realizado una buena acción en un momento (u otro), lo decisivo es más bien la máxima»[8].

«El que no tiene carácter no tiene máximas tampoco»[9]. Por otra parte, el «carácter depende del gobierno de las máximas». A esta marca distintiva de los seres humanos que actúan como seres libres es «a la que llamamos *Denkungsart* o forma de pensar»[10]. Dicho de otro modo, el carácter limita la libertad mediante máximas, y consiste en la firmeza de máximas. Solo puede ser llamado bueno el hombre cuyo carácter es constante. Para ser bueno, tiene que tener máximas buenas, y estas han de ser constantes. Somos valiosos en la medida en que lo son nuestras máximas. Lo cual significa que debemos seleccionar nuestras propias leyes y no dejarnos llevar por sentimientos e inclinaciones. Ciertamente, el carácter no puede tener su base en los sentimientos, sino fundarse siempre en máximas de la razón. Estas máximas tienen un propósito definido y no son reglas que floten libremente. Toda esta doctrina tiene gran relevancia para un mejor entendimiento de la filosofía del Kant maduro, pero es también enormemente importante para comprender el propio desarrollo de Kant como persona. Puesto que el descubrimiento, la formulación y la adopción de máximas forman el carácter, el renacer moral de una persona significa el comienzo de una vida ajustada a máximas.

No es atrevido suponer que Kant experimentó ese renacimiento en torno a los cuarenta años, y que como resultado de este se liberó conscientemente de la «vorágine de diversiones sociales» que lo había tenido atrapado durante bastante tiempo. Y en este renacimiento está el origen de lo que Borowski llamó «la verdadera naturaleza de Kant según todos los que lo conocieron: un tenaz empeño en vivir de acuerdo con principios razonados que, al menos en su *propia* opinión, estuvieran bien fundados». Kant se esforzó constantemente por «formular una serie de máximas que fuesen aplicables a toda suerte de asuntos, grandes o pequeños, importantes o triviales, y que formaran siempre la base [de sus acciones] y a las cuales hubiera siempre que retornar. Estas máximas se fueron entremezclando gradualmente con su propio yo hasta el punto de hacer que sus propias acciones resultaran ser producto de aquellas máxi-

mas, incluso cuando ni él mismo era consciente de ellas»[11]. Este fenómeno tuvo también grandes consecuencias para las numerosas "ideas brillantes" que caracterizaron su vida mental. Todas ellas iban a ser puestas al servicio de una teoría universal, pero antes había que formular la teoría misma.

El consejo que Kant dio a Herder cuando este abandonó Königsberg quedaría desautorizado por el mismo Kant poco después de haber sido ofrecido. Tal vez no sea equivocado caracterizar a la revolución y el renacimiento experimentados por Kant como el resultado de una "crisis vital"[12]. Aunque la fundación del auténtico carácter de Kant coincidiera con su cuarenta cumpleaños, coincidió igualmente con otra serie de acontecimientos significativos en su vida.

Para empezar, su círculo de amigos cambió drásticamente en torno al año 1764. Kypke, que se había instalado en las afueras de la ciudad para cultivar zanahorias y cebollas, dejó de frecuentarlo con la misma asiduidad de los años anteriores. En una fecha tan temprana como abril de 1761, Hamann informaba ya de que Kypke se estaba construyendo una «casa en su huerto y dejaba en barbecho su profesión durante algún tiempo»[13]. Y esta retirada incluía también a sus amistades profesionales. Realmente, no volvió nunca a cultivar las artes. Su huerto parecía proporcionarle satisfacciones más que suficientes. Kypke no volvió a aportar ninguna contribución a la discusión intelectual de la época. Sus intereses y los de Kant se iban distanciando al mismo ritmo con que desaparecían sus temas de conversación.

Pero más importante aún fue el hecho de que justamente en abril, y pocos días antes del cumpleaños de Kant, su amigo más íntimo, Funk, muriera repentinamente. Su entero círculo de amigos quedó consternado. Hamann informaba el 21 de abril (la víspera del Domingo de Pascua) que nunca se había llegado hasta el punto de casi provocar una pelea por la cuestión de quién debía enterrar su cadáver. Los prusianos y los *Kurländers* (curlandeses) insistían ambos en reivindicar para ellos el derecho a enterrarlo. En tanto que prusiano, Kant fue el encargado de organizar un acto conmemorativo *(Ehrengepränge)*, pero las autoridades lo prohibieron. A ninguna de las partes se les permitió un acto público, y así Funk fue enterrado

durante la noche. Hippel, un *Kurländer*, compuso una elegía a Funk. Hamann esperaba que la "otra parte", los prusianos, con Kant como miembro más prominente, harían otro tanto. No se sabe si los prusianos aceptaron el reto, pero podemos estar seguros de que ninguno de estos sucesos pudo hacer para Kant más llevadera esta pérdida.

No hay noticia del modo en que Kant encajó esta muerte, pero dado que era muy sensible, su aflicción tuvo que ser enorme. Su cuarenta cumpleaños no debió de ser para él muy feliz. Su dolor sería muy semejante al que todos experimentamos en una situación como esta: negativa a aceptar el hecho, sentimientos de culpa, y, más importante aún, desesperados e inútiles esfuerzos por reconciliar una pérdida tan valiosa con la propia vida de uno. La desaparición de su amigo significó para él más que la de la mayoría de sus allegados muertos antes y después que él. En cualquier caso, el fallecimiento de Funk le dio amplia ocasión para reflexionar sobre la vida, la muerte y «el verdadero valor de las cosas»; y esta experiencia de la mortalidad humana pudo haber sido una de las razones para la "palingenesia", o el "renacimiento", o la «explosión... que siguió inmediatamente al sentimiento de insatisfacción producido por el estado de vacilación del instinto». Aunque solo hubiera sido por la muerte de Funk, el período de 1764-1765 fue ciertamente muy importante para Kant.

Los ecos religiosos –e incluso pietistas– de la explicación que ofrece Kant sobre el origen del carácter no pueden ser pasados por alto. En otra versión de la necesidad de renacer, Kant traza un evidente paralelo con la conversión descrita por los pietistas. Y en esta exposición pone de manifiesto su íntima comprensión no solo de la doctrina pietista del renacer, sino también del cristianismo ortodoxo. Diferenciando entre las *Bekehrungslehre* (doctrinas proselitistas) de Spener-Francke y las de Moravia-Zinzendorf, ambas místicas para él, Kant sostenía que una y otra declaraban que lo que es suprasensible es también sobrenatural. Las dos doctrinas mantenían la necesidad del milagro para convertirse en cristiano o para abrazar un modo de vida cristiano[14].

Sería erróneo, sin embargo, considerar la mutación sufrida por Kant como una conversión religiosa. Porque lo que Kant

buscaba era una solución moral, y de hecho sostiene que la moralidad es «la solución genuina del problema (del hombre nuevo)»[15]. Por eso podía afirmar: «Hay algo en nosotros que nunca podemos dejar de admirar tan pronto como se nos aparece, y ese algo es lo que eleva también la idea de *humanidad* a una dignidad que no cabría esperar en la de hombre como objeto de experiencia»[16].

La descripción específica del renacimiento moral y del carácter que ofreció posteriormente Kant, en *La contienda de las facultades*, está quizá acuñada en un lenguaje que no era aún accesible a Kant en 1764-1765, pero su sustancia y su caracterización general son bastante compatibles con su primera visión. Al adquirir un carácter, uno se convierte en un hombre nuevo *(neuer Mensch)*. Nos recreamos a nosotros mismos de acuerdo con ciertas máximas. Kant se aleja así de Rousseau, quien creía que la virtud era un don de la naturaleza, para acercarse a Hume, que sostenía que nuestro interés natural por la moralidad necesitaba ser "cultivado"[17]. Para Kant, la virtud es artificial, no natural. Tenemos que crearnos nuevamente a nosotros mismos a partir de los materiales de nuestras vidas previas. Pese a que la teoría kantiana del "hombre nuevo" pueda parecer cristiana, contiene también elementos estoicos muy definidos. Por otra parte, la victoria del hombre de carácter sobre las oscilaciones del sentimiento y las pasiones, su comprensión de que la ley moral reviste al ser humano de una dignidad que lo coloca a una enorme distancia de cualquier otro animal, su propio autocontrol mediante máximas..., todos estos aspectos de su concepción del carácter alinean a Kant con aquellos filósofos precristianos mucho más estrechamente que con los pietistas[18]. Ciertamente, incluso el ideal platónico del «sabio y sereno carácter, siempre consistente consigo mismo» está más cerca de la doctrina de Kant que de la de los cristianos de los últimos tiempos[19].

El nuevo Immanuel Kant que emergía a partir de 1764 era también diferente en otros respectos. Y nuevamente, eso era consecuencia de las máximas. En una rara nota autobiográfica dice Kant:

> Debido a la estrechez y hundimiento de mi pecho, que deja poco espacio para los movimientos del corazón y los pulmones,

> tengo una inclinación natural a la hipocondría, que *en mis primeros años bordeaba la desesperanza de vivir*. Pero la consideración de que la causa de esta congestión del corazón era meramente mecánica y no tenía remedio hizo que pronto dejara de preocuparme por completo, de manera que había calma y alegría en mi cabeza pese a seguir sintiendo aquella opresión en el pecho...[20].

Estas palabras se parecen mucho a la descripción de una forma suave de angina de pecho (dolor en el pecho causado por insuficiente oxigenación del músculo cardíaco). Ya que esta condición fue descrita con precisión por vez primera por el médico londinense William Heberdeen en 1768, podemos asumir que al menos la descripción de su achaque se remonta a un tiempo en torno a 1768, aunque Kant pudo haberlo visto de un modo similar incluso antes.

Kant comprendió que la mejor terapia para librarse de los estados hipocondríacos debería ser la atención al "menester diario" *(Tagesordnung)* para ocuparse de las cosas que había que hacer. La máxima a adoptar sería la concentración en otras materias y especialmente en los problemas filosóficos; con esto, aseguraba Kant, lograríamos superar los estados de ansiedad que de otro modo nos atormentarían de continuo. El orden y la disciplina son fuente de salud mental. Una vida regida por máximas no solo nos hace virtuosos, sino que tiene también otras "ventajas"[21].

Aunque la historia de la hipocondría se remonta a la Antigüedad, era una enfermedad especialmente elegante en el siglo XVIII que hacía furor entre los intelectuales[22]. Durante «la mayor parte de su historia estuvo ligada a la melancolía, que, por ser una de las cuatro direcciones que la personalidad podía tomar, era un tipo común de temperamento»[23]. En su famoso libro sobre *La anatomía de la melancolía* de 1621, Richard Burton distinguía muchos tipos de melancolía, de los cuales la "melancolía hipocondríaca" era solamente uno. Surgía, según él, «del vientre, del hígado, del bazo o de la membrana llamada *mesenterium*», y era también conocida como «melancolía ventosa, que Laurentius subdivide en tres partes según estos tres miembros: *hepático, esplénico, mesentérico*»[24].

El libro de Burton fue al parecer un favorito de Hamann, y

probablemente Kant lo conocía también. Los "vientos hipocondríacos" de sus *Sueños de un visionario*, y el ensayo sobre las "Enfermedades de la cabeza" sugieren por lo menos que conocía el concepto. Para finales del siglo XVIII, la hipocondría se había convertido en uno de los trastornos más comunes que afectaba a personas de todos los estamentos sociales[25]. No es sorprendente que Kant creyese que él padecía aquella enfermedad. Tampoco era el único, puesto que Hamann y Kraus eran también hipocondríacos declarados.

James Boswell y Samuel Johnson la sufrían igualmente. El consejo de Samuel Johnson a Boswell era muy similar a la terapia que Kant se había impuesto a sí mismo: «Tener la mente constantemente ocupada, hacer bastante ejercicio y llevar una vida moderada, evitando especialmente beber por la noche». La hipocondría podía ser una enfermedad meramente imaginada, pero a menudo no lo era. Tampoco sería correcto pensar que era exclusivamente un desorden mental. Esto era lo que Kant creía. Aunque la hipocondría esté relacionada con la fantasía y se base en las manías del afectado por ella, no hay duda de que «es un mal, que probablemente emigra de manera intermitente a través del sistema nervioso, con independencia de la parte del cuerpo en que se encuentre su principal localización. La enfermedad congrega primariamente una especie de vapor melancólico en torno al asiento del alma», y esta razón explica por qué el paciente se siente casi sediento de lo que escucha, por qué le gusta hablar de sus aflicciones y leer libros de medicina. Mas «en sociedad se muestra a veces lleno de buen humor, y entonces ríe francamente con frecuencia, come bien y es comúnmente tenido por una persona saludable»[26]. Mas si se siente dominado por alguna extraña idea que pudiera inducirlo a reír de modo inapropiado en presencia de otros, o «si alguna oscura representación despierta en él una violenta inclinación *(Trieb)* hacia algo malo, haciéndole temer que pueda manifestarse (aunque nunca haya ocurrido), entonces muestra un estado similar al de la locura, incluso aunque no haya a la vista ningún peligro. El mal no tiene raíces profundas, y desaparece espontáneamente o mediante medicación, al menos en lo que al ánimo *(Gemüt)* se refiere»[27]. Kant sabía de lo que estaba hablando. Ciertamente, cuando afirma que la hipocondría tiene

un componente fisiológico y otro psicológico parece estar hablando sobre él mismo.

Lo que Kant experimentaba no era un vago sentimiento de incomodidad amplificado por una tristeza melancólica. No se trataba sin más de que tuviese una tendencia a creer que estaba enfermo, cuando no era así; había también una causa fisiológica de estos sentimientos. Las emociones o sentimientos que «*bordeaban la desesperación de vivir*» se encontraban al menos en su propia mente, y probablemente también en una realidad conectada con la estrechez de su pecho que le hacía respirar con dificultad y dificultaba el funcionamiento de su corazón. Padecía una forma suave de escoliosis o curvatura de la espina dorsal. Sus músculos fueron siempre débiles y poco desarrollados, y su estructura ósea era inusitadamente delicada. Con facilidad, el menor esfuerzo le resultaba excesivo. Años más tarde (1778) afirmaba que nunca había estado enfermo, pero que tampoco había tenido nunca buena salud. Era "débilmente saludable". Según él mismo confesaba, la única manera de conservar su precario estado consistía en mantener «una cierta uniformidad en el modo de vida y ocuparme en asuntos que solo requerían la actividad de mi mente»[28].

Conectada con este delicado cuerpo había una gran sensibilidad. El propio Kant hablaba de sus "nervios sensitivos". Lo cual quiere decir que hasta el más pequeño cambio de su entorno lo afectaba profundamente. Por esta razón, tuvo que mantener desde muy joven una vigilancia constante sobre sus exigencias corporales. Las preocupaciones por su bienestar físico se plasmaron también en inquietudes de distinta índole. Kant era un aprensivo, pero la ansiedad o aprensión que causa desasosiego es una aflicción inocua. La terapia adoptada por Kant de superarla concentrándose en las cosas que lo rodeaban parece seguir siendo tan relevante hoy como lo fue entonces. La reflexión sobre tales ansiedades e inquietudes solo conduce a amplificarlas y es por tanto autodestructiva. Tal vez el propio régimen de Kant no fuera más que una forma simple e ingenua de higiene mental, pero no deja de ser interesante observar que Kant encontró necesario adoptarla. Fue un enfoque nacido de la necesidad, y no infundado. El compromiso con actividades que sean incompatibles con las ansiedades parece ser muy efec-

tivo a la larga. En cualquier caso, resultó ser enormemente fructífero en el caso de Kant. Y al parecer no carece de atractivos. George Bernard Shaw dijo una vez que la «verdadera alegría de la vida» consistía en «volcarse por un proyecto reconocido por uno mismo como importante, y saber retirarse con dignidad antes de ser arrojado al montón de chatarra; en constituirse en una fuerza de la Naturaleza en lugar de reducirse a un febril e insignificante amasijo de enfermedades y amargas lamentaciones porque el mundo no se ha preocupado de hacerlo feliz a uno». El nuevo carácter de Kant era producto de consideraciones similares.

Fue esta revolución la que hizo posible las posteriores hazañas de Kant, y la que se constituyó en núcleo de su filosofía madura. Mas esto no significa que Kant "ordenara mecánicamente" su vida a fin de poder crear el cuerpo de su futura obra. Más tarde, pasado el año 1775, es decir, superados ya los cincuenta años, comenzó Kant a inquietarse ante la perspectiva de no disponer del tiempo suficiente para coronar lo que él creía entonces que tenía que decir, pero en 1764 no sentía aún tales inquietudes, pues en aquella época no estaba ni siquiera seguro de que tuviera realmente algo que decir.

¿Se engañaba Kant a sí mismo al afirmar que había sido él quien había *creado* su propio carácter y quien había *formulado* sus nuevas máximas? ¿Eran sus opiniones solamente racionalizaciones de procesos que no tenían nada que ver con la elección? ¿Representaban todos estos desarrollos el principio del fin de la vida de Kant? Algunos han querido defender estas tesis, pero esos intentos han quedado reducidos, al parecer, a simples peticiones de principio[29]. Tal vez no sea del todo desacertado decir que a los cuarenta años se inició en Kant un proceso en el cual su vida externa se fue haciendo más y más predecible, y que esta nueva vida se reflejó en un impresionante aumento de su producción literaria. Pero decir que esta transformación consistió en «un peculiar proceso de mecanización de la vida externa de Kant que favoreció su vida interna... [y que] la muerte de la periferia condujo a la intensificación de la actividad en el centro de su psique» es una tesis demasiado extravagante e ingenua[30]. Decir que la concepción kantiana del carácter era «la única solución posible» al problema de su vida, parece ser algo

tan pueril como decir que la «vida llevada al límite *(Grenze)*, como el filósofo debe vivirla, es siempre una vida en crisis... una vida cuya "posibilidad" no puede ser descrita y como una vida que no se conforma a ningún plan»[31]. Es evidente que, en tanto que seres humanos, todos nosotros –incluido Kant– podemos planear nuestras vidas. Estos planes no siguen siempre el camino que nosotros deseamos que tomen, pero esta es una historia diferente.

El reciente descubrimiento del valor de las máximas por parte de Kant no solo tenía sus raíces en el deseo de evitar las desagradables experiencias de la muerte, la hipocondría y la desesperanza, sino que estaba también conectado con otras circunstancias de su vida cotidiana. Durante los años 1764 y 1765, Kant hizo nuevas amistades. La más importante de ellas fue Joseph Green, un hombre de negocios inglés que había estado en Königsberg cuando era muy joven. Green era soltero como Kant, pero su vida era muy diferente de la vivida por Kant hasta entonces. En lugar de abandonarse al torbellino de los sucesos, Green vivía de acuerdo con reglas o máximas muy estrictas. Del mismo modo se atenía religiosamente al reloj y al calendario. Corría entonces el rumor de que el personaje de una comedia llamada *The Man of the Clock* (El hombre del reloj), escrita por Hippel en 1765, había tenido por modelo a Green[32]. «Por su carácter, Green era considerado como un hombre insólito, de una honradez y nobleza a toda prueba, pero acompañado de las características más peculiares –un verdadero "maniático", o *whimsical man* [en inglés en el original], cuyos días se ajustaban a una invariable y extraña *(launenhaft)* reglamentación»[33]. Green comerciaba en granos y arenques, como también en carbón y productos manufacturados[34]. Era el «comerciante más importante y apreciado de la colonia inglesa de Königsberg»[35]. Pero se interesaba menos por promocionar su negocio que por leer libros «sobre nuevas invenciones y viajes de descubrimiento», y llevaba «la vida de un eremita»[36]. De acuerdo con un observador, era «más un erudito que un comerciante», con una educación muy superior a la de los otros comerciantes de su época[37]. No es sorprendente por tanto que Kant encontrara su amistad tan valiosa.

No se sabe con seguridad la fecha en que Kant conoció a

Green, pero debió de ser poco antes de 1766, o quizá en 1765. En 1766, mientras Green se encontraba en Inglaterra, Scheffner le escribía a Herder: «El *Magister* [Kant] está ahora constantemente en Inglaterra, porque allí se encuentran Rousseau y Hume, de quienes su amigo Green le escribe a veces»[38]. Dos semanas más tarde le contó a Herder una serie de anécdotas relativas a Hume y a Rousseau cuyas fuentes eran obviamente las cartas de Green a Kant. Se ha afirmado que Kant y Green se vieron por vez primera en la época de la Revolución Americana, y que su relación se inició con una acalorada disputa sobre esta. Kant tomó el partido de los americanos y Green el de los ingleses[39]. Sin embargo, esta afirmación no puede ser cierta, aunque muy bien pudo ser que su disputa versara sobre un episodio anterior que finalmente condujo a la Revolución Americana: la *Stamp Act* (Ley del Timbre) de 1765. Esa ley provocó tales disturbios en Boston y en otros lugares durante el mes de agosto de aquel mismo año que el Parlamento británico se vio obligado a derogarla unos meses después[40]. Esto querría decir que la amistad de Kant con Green se remontaba al verano de 1765. De lo que no cabe la menor duda es de que en 1766 los dos eran ya amigos íntimos, y que desde entonces Kant fue un visitante asiduo y regular de la casa de Green. La famosa regularidad de Kant había que achacarla probablemente –al menos al principio– más a la obsesión por la puntualidad de Green que a la del propio Kant. Se dice que los vecinos podían poner sus relojes en hora cuando Kant abandonaba la casa de su amigo al anochecer: a las siete en punto se daba por terminada la visita.

Un par de anécdotas podrán ilustrar hasta qué punto ajustaba Green su vida a sus propias reglas y compromisos. Se cuenta que una vez decidieron Kant y Green salir al día siguiente a las 8 de la mañana a dar un paseo en carruaje por el campo. Green, que esperaba a Kant desde las 7.45, salió a las 8 en punto y puso en marcha el carruaje aunque Kant no aparecía aún por parte alguna. Cuando poco después lo adelantó por la carretera, se limitó a retroceder mientras Kant le hacía llamativas señales para que se detuviera. Semejante comportamiento de su amigo iba contra la máxima de Green. El personaje de la comedia de Hippel que representa a Green se burla

de su futuro yerno porque «se levanta cuando le viene en gana –a las 7, a las 8, a las 9– y no toma, como la gente honesta, su café o su té diario. ¡No! Él se pasa al menos media hora decidiendo si va a tomar café o té. Su almuerzo era dictado por su apetito...». Green, en cambio, decía muy ufano de sí mismo: «Yo no me levanto porque haya dormido bastante, sino porque son las 6 de la mañana. No me siento a la mesa porque tenga hambre, sino porque el reloj marca las doce; no me voy a la cama porque esté cansado, sino porque son las 10 de la noche»[41].

Un *Magister* que aparece en la comedia le objeta que se equivoca quien piensa que «el trabajo del intelectual sigue las mismas reglas que las cartas de los hombres de negocios, que deben ser escritas un día determinado porque es día de correo. ¡Que me ahorquen!, una disertación no es un informe de banco. Con este tipo de trabajo no es posible planear las horas»[42]. Por aquella época, Kant habría estado de acuerdo probablemente con dicho *Magister*, pero poco a poco aprendió a escribir filosofía como si fuera un informe bancario, y a planear igualmente las horas de escritura.

Los dos se hicieron muy amigos, y el efecto ejercido por Green sobre Kant fue incalculable. Al igual que este, Green admiraba a Hume y a Rousseau. «Puede afirmarse con seguridad que la asociación con aquel original y honorable británico ejerció una enorme influencia en el pensamiento de Kant y especialmente en su estudios de los autores ingleses»[43].

Cuando frecuentaba la compañía de Funk, Kant jugaba a las cartas, iba al teatro, asistía a conciertos y se dedicaba a otras diversiones. Era un hombre de ciudad. Pero pronto abandonó las cartas para complacer a Green[44]. Sus visitas al teatro se fueron haciendo más y más espaciadas, hasta cesar casi por completo en los últimos años de su vida. Green era absolutamente sordo para la tonalidad. Incapaz de distinguir entre poesía y prosa, solo podía reconocer una y otra por su forma impresa, encontrando sumamente desorientador el modo de impresión de los poemas. Kant «disfrutaba escuchando buena música, al menos en sus años juveniles». También abandonó esta costumbre[45]. Borowski subraya con frecuencia en su biografía que lo que Kant hacía "antes" y lo que hacía (o mejor: *no hacía*) "después" dan testimonio de los profundos cambios que se opera-

ron en él a partir de 1764. El elegante *Magister* cuyo modo de vida había sido un tanto irregular e impredecible, se había convertido en un hombre de principios con un estilo de vida excesivamente predecible. Se iba asemejando más y más a Green. Lentamente, Kant estaba adoptando la manera de vivir de Green –o así lo daba a entender–. Los días del frenesí de diversiones sociales iban tocando a su fin –no de golpe, por supuesto, sino poco a poco: máxima por máxima.

Cada uno de ellos confiaba plenamente en el otro, y los dos compartían la mayoría de sus pensamientos y emociones. Pero, según Kant al menos, esa amistad no se apoyaba en "un mero sentimiento", sino en "principios". Era una amistad "moral", no simplemente "estética"[46]. La concepción kantiana de las máximas como principios necesarios para construirse el propio carácter estaba basada, al menos en parte, en el modelo de vida de Green. No era casualidad que en las clases de antropología en las que se hablaba de máximas, Kant afirmara con frecuencia que eran los ingleses los que con más solidez habían conseguido comprenderlas. Su propio punto de apoyo era el juicio de su amigo inglés.

Robert Motherby (1736-1801) era un buen amigo de Kant y de Green. Había llegado a Königsberg procedente de Hull a los dieciocho años en respuesta a una oferta de trabajo de Green que necesitaba un ayudante fiable. Motherby no hablaba alemán cuando llegó a Königsberg, pero pronto se convirtió en la mano derecha de Green en todos los asuntos de su negocio. Más tarde, Green lo hizo socio de su empresa, y cuando este murió, fue heredada en su totalidad por Motherby. Kant continuó viéndose con Motherby después de la muerte de Green y llegó a ser un buen amigo de su familia. A través de estos empresarios ingleses amplió Kant el círculo de sus amistades con personas como el inglés Barcklay, el comerciante escocés Hay y los franceses Toussaint y Laval. Motherby se casó con una de las diez hijas de Toussaint (Charlotte)[47]. Pero entre todos ellos, Green seguía siendo el amigo más íntimo que Kant había tenido nunca.

En 1768 Hamann escribía: «Me encontraba hace unos días en la casa de mi amigo Green. Entonces, le oí decir a Kant que no podemos esperar ningún nuevo e importante descubrimien-

to en astronomía debido a la perfección de esta. Yo recordaba, como en un sueño, haber odiado tanto las nuevas hipótesis de la astronomía que con gusto las hubiera aniquilado...»[48]. Entregados al arte de la conversación, Green y Kant discutieron sobre muchas cosas. Tales conversaciones solían seguir con frecuencia el esquema que Kant describe en sus lecciones de antropología. Una conversación consta de tres partes: una narración o historia, una discusión y el contrapunto de alguna broma o comentario ingenioso. La conversación comienza cuando alguien cuenta una historia, que es entonces discutida. El debate puede ir acalorándose. «Si la disputa o *razonamiento* se torna demasiado seria o amenaza con convertirse en una argumentación, entonces sería providencial que alguno de los presentes tuviera el ingenio suficiente para imprimir a la disputa un giro diferente»[49]. La historia podría requerir un tiempo inopinadamente largo, pero Kant confiaba en que la conversación derivaría más pronto o más tarde hacia la discusión, y que por tanto el ingenio se abriría paso en algún momento. Sin embargo, «una conversación formada exclusivamente por chistes y bromas es de mal gusto e insoportable». Sería, ciertamente, «como un sueño», porque no tendría ninguna coherencia[50].

Solo nos queda desear que la afirmación de Kant de que «no podemos esperar ningún nuevo e importante descubrimiento en astronomía debido a su perfección» fuese una expresión de su ingenio más que una parte de su contribución a la discusión. Otros temas de conversación en 1768 habrían sido los tumultos provocados por la escasez de pan en Londres, durante los cuales los almacenes oficiales de grano fueron saqueados por la multitud, y el hecho de que el precio del pan en París hubiera alcanzado la cota de cuatro peniques por libra. Después de todo, Green era un comerciante en granos.

La empresa Green, Motherby & Co. se encargó también de administrar la mayor parte del dinero de Kant. Borowski afirmaba que Kant «invirtió sus ahorros de una manera sumamente ventajosa –operación en la que su amigo Green puso cien veces más celo que en las suyas propias–»[51]. Aunque no se sabe cuándo comenzó Kant a invertir en la empresa de su amigo, sabemos que en 1798 había acumulado ya 43.000 guilders en ella, lo cual era una buena cantidad[52]. Dada la dimensión de sus

ahorros, la escasez de sus ingresos a lo largo de su vida y la potencia del interés compuesto, es más que probable que hubiese empezado a invertir pequeñas cantidades en una época muy temprana. Kant supo comprender que la máxima de guardar regularmente desde el comienzo unas pocas monedas produce a la larga más beneficios que invertir grandes capitales cuando uno se va acercando al final de su vida.

En cualquier caso, sería conveniente contemplar estas estrategias en el contexto de la dura situación económica que atravesaba la época. Prusia se vio afectada en 1763 por una grave crisis financiera iniciada en Holanda. Incluso antes, el país sufría una inflación galopante como consecuencia del gasto causado por la Guerra de los Siete Años. La economía se encontraba básicamente estancada y no empezó a mejorar hasta los años setenta. En 1763, la comida era tan escasa en Berlín que la gente tenía que guardar largas colas ante las panaderías «y luchar con uñas y dientes por un pan a medio cocer y de muy baja calidad»[53].

Los que vivían de un salario fijo fueron los más afectados por aquella situación. Aunque Kant no dependía de un sueldo regular, su medio de vida eran las tasas que pagaban los estudiantes, y en los años sesenta y setenta la afluencia de estudiantes fue menor que en los cincuenta. No obstante, la situación en Königsberg no era tan mala como en Berlín, pues Königsberg estaba ligada mucho más estrechamente a Polonia y a los otros países de la Europa Oriental. Pero los ciudadanos de Königsberg sufrieron también los efectos de la situación en Berlín. Sin la menor duda, Kant tuvo que vivir mucho más frugalmente durante la mayor parte de los años sesenta que durante el tiempo de la ocupación rusa o que cuando obtuvo la plaza de profesor titular en 1770. Como ya hemos visto, la cuestión del dinero no careció nunca de importancia para Kant, pero fue particularmente importante entre los años 1762 y 1764.

El 11 de noviembre de 1764 se declaró un gran incendio en Königsberg que duró una semana y destruyó 369 casas, 49 almacenes y la iglesia de Löbenicht. También se cobró muchas vidas. El fuego pudo haber sido provocado, y quizá su devastación sirviera para recordar a todos los ciudadanos de Königsberg, incluyendo a Kant, lo precaria que realmente era la vida[54].

EL MÉTODO DE ENSEÑANZA DE KANT: «EL MÉTODO GENUINO EN FILOSOFÍA ES *DSETÉTICO* (INQUISIDOR)»

Durante el año 1764 se produjeron algunos indicios de que el nombre de Kant empezaba a ser conocido. No solo sus libros habían sido acogidos con buenas críticas, sino que eran discutidos seriamente en otras universidades. Ejemplo de ello fue una disertación presentada por el *Magister* Cleß en Tubinga que a finales de 1764 fue enviada a Kant. Ploucquet había presidido su defensa. La mitad del libro era simplemente el texto kantiano. En la otra mitad, Kant era «interpretado, complementado, y a veces refutado con gran respeto»[55]. Pero más importante aún fue su reconocimiento oficial desde Berlín. En agosto de 1764 la Universidad de Königsberg recibió una carta en la que se la autorizaba para cubrir la plaza de profesor oficial de poesía, que estaba vacante desde la muerte de J. G. Bock. En aquella carta se mencionaba concretamente a Kant: «Conocemos a través de algunos de sus escritos la existencia ahí de un cierto *Magister*, cuyo nombre es Immanuel Kant. Sus publicaciones revelan un conocimiento muy sólido». La carta continuaba preguntando: ¿sería apropiado para el puesto, y estaría él inclinado a aceptarlo?[56]. La respuesta de Kant fue: «No, pero que le interesaría mucho el puesto de lógica y metafísica, que pronto podría quedar libre». Kant confiaba en poder alcanzar una posición más acorde con sus intereses y no solicitó lo que solo podía ser para él una segunda opción. Pronto iba a conseguir la que era una de sus más importantes metas –al menos en lo relativo a su carrera académica en la universidad–. Y esta fue otra razón para reflexionar sobre lo que hasta entonces había realizado y sobre lo que deseaba hacer con el resto de su vida.

Kant declinó un puesto que le habría asegurado unos ingresos dignos con la certeza de que más pronto o más tarde conseguiría uno más adecuado para su orientación[57]. La siguiente oportunidad de ayuda económica oficial no significaba mucho, pero era mejor que nada. Esta oportunidad surgió cuando se jubiló el ayudante de bibliotecario de la *Schloßbibliothek*. Esta *Biblioteca de Palacio* equivalía a una biblioteca universitaria, pero se usaba poco. Kant solicitó este puesto en noviem-

bre de 1765 y se le concedió en febrero de 1766. Su salario era de 62 táleros anuales[58]. La biblioteca abría dos veces por semana, los miércoles y sábados de 1 a 4 de la tarde. El viejo ayudante había dejado la biblioteca en un estado lamentable. Kant y su superior (Friedrich Samuel Bock) tuvieron que reordenar los libros y comparar las existencias con los catálogos. Si, además de ser una tarea ardua que embotaba también la mente, el hecho de que las salas de la biblioteca carecieran de calefacción durante el invierno no contribuía a hacerla más llevadera. El subbibliotecario Kant se veía obligado a pasar una buena parte del año –seis horas por semana– sentado a una mesa en habitaciones mal iluminadas con unos "dedos rígidos" y una "tinta congelada" que no le permitían leer o escribir absolutamente nada. Tenía que permanecer allí aunque no hubiera prácticamente ningún visitante durante los largos inviernos de Königsberg. Pero, por otra parte, el nuevo salario regular mejoraba su «muy deficiente subsistencia»[59].

Este salario le permitió cambiar de residencia en 1766. Siempre le había molestado el ruido de los barcos de carga que navegaban por el cercano río Pregel, y el de los numerosos carromatos que diariamente transportaban mercancías polacas a la ciudad. Por ello se mudó a la casa de su editor Kanter[60]. Este gran edificio –descrito a veces como el viejo Ayuntamiento– contaba con apartamentos, salas de conferencias para Kant y otros profesores y algunas habitaciones para estudiantes. En él se encontraba también el almacén de Kanter, cuya atmósfera era la de un café. El editor no solo vendía allí libros, que podían ser examinados por los profesores, sino que también publicaba las *Königsbergische Gelehrten und Politischen Zeitungen*, que los profesores e incluso los estudiantes –al menos en ciertos días– podían leer gratuitamente. Los intelectuales de Königsberg convirtieron este almacén en una institución cultural importante y en un lugar de reunión. Los visitantes recalaban con frecuencia en él en cuanto llegaban a la ciudad. Inaugurado en el verano de 1768, el local estaba adornado con los retratos de algunos de los representantes culturales más importantes de Königsberg y del resto de Prusia, entre los que se contaban Mendelssohn, Hippel, Scheffner, Lindner, y por supuesto Kant, que había publicado algunas de sus obras en la

editorial de Kanter[61]. Kant se beneficiaba también de otras ventajas de vivir en aquella casa: por ejemplo, tomar prestados todos los libros que quisiera y llevárselos a su apartamento. A veces veía un manuscrito incluso antes de que fuera impreso, lo cual lo mantenía al día sobre el mundillo social y literario sin habérselo propuesto siquiera.

El puesto de profesor titular de poesía le fue concedido el 24 de octubre a Lindner, uno de los amigos más íntimos de Kant cuando ambos eran estudiantes. Al parecer, el mismo Kant utilizó su influencia en Königsberg para que se adjudicara esta plaza a Lindner[62]. El retorno de este a Königsberg significaba mucho para Kant. Tras la pérdida de Funk, él podía haberse convertido en el más importante de sus amigos académicos. Funk no había sido un compañero constructivo –al igual que Kant entonces, se sentía al menos tan atraído por los placeres frívolos y por la sociedad como por el estudio–. Lindner mostraba menos inclinación hacia la frivolidad y más a la literatura. Aunque cabría suponer que estos intereses eran más compatibles con el nuevo carácter que Kant estaba empezando a formarse por aquel tiempo, no hay evidencia de que los dos continuaran su amistad. Una de las razones explicativas de esta actitud pudieran ser tal vez las opiniones teológicas de Lindner, que más tarde llegó a ser predicador oficial en Königsberg y confesor de Hamann[63]. Según todos los indicios, Lindner se sentía más cerca de Hamann que de Kant.

Por su parte, Kant seguía impartiendo una docencia difícil. Quería enseñar a sus alumnos la manera de filosofar, pero evitando explicarles la verdad de una manera sistemática. En el "Anuncio" de sus lecciones para el semestre de invierno de 1765-1766 afirmaba que el método escéptico era el mejor en filosofía[64]. Y advertía a sus estudiantes que no iba a enseñarles filosofía («cosa que es imposible»), sino más bien a filosofar:

> El verdadero método de instrucción en filosofía es *dsetético*, como fue llamado por alguno de los antiguos (derivado de *dsetein*). Consiste en indagar o inquirir, y en alguna de sus partes puede devenir *dogmático*, es decir, *fijado* mediante una razón más desarrollada[65].

Utilizando la vieja caracterización pirrónica de los escépticos como indagadores o inquisidores que «persisten en sus inves-

tigaciones», recalcaba también explícitamente en sus clases que "indagación" era precisamente el término que usaba Sexto Empírico para referirse a la "disciplina escéptica"[66]. Aunque Kant no parecía negarse a admitir que la filosofía pudiera convertirse en dogmática, tampoco sugirió que de hecho así había ocurrido en buena parte de ella. Conocía con toda claridad la razón de que la metafísica «siguiera siendo tan imperfecta e insegura»: los filósofos no habían sabido entender que el verdadero método de esta no era el sintético, como comúnmente se piensa, sino el analítico[67]. Y esto era tan cierto para la metafísica como para la ética. Kant sostenía igualmente que aunque la ética tiene mejor reputación que la metafísica, es tan imperfecta como ella. Puede parecer más fundada porque el corazón humano, o el sentimiento, nos informa sobre la bondad o la maldad de una cosa antes de que reflexionemos sobre ella. Sin embargo, estas distinciones no han sido establecidas muy claramente, por lo cual tendríamos que mostrarnos tan escépticos respecto a la ética como lo estamos ante la metafísica.

Sus lecciones de metafísica empezaban con una breve introducción a la "psicología empírica", a la que seguía luego una discusión de naturaleza material. A continuación procedía a presentar la ontología como la «ciencia de los atributos universales de los objetos», y a explicar la diferencia entre ser inmaterial y ser material, concediendo especial atención a la psicología racional. Finalmente, consideraba la causa de todas las cosas o «ciencia de Dios y del mundo». Este orden venía dictado por los intereses pedagógicos de Kant. Los jóvenes estudiantes debían ser instruidos primero sobre materias particulares de interés general, y solo después recibir información sobre las teorías metafísicas más abstractas y difíciles. Esta presentación progresiva tenía para Kant la ventaja añadida de que si el estudiante perdía su interés una vez superada la psicología empírica, habría aprendido al menos algo que podría serle útil en la vida[68].

Según el "Anuncio", la lógica podía ser tratada de dos modos: como crítica y ley del sentido común, o como crítica y ley de la ciencia. Kant notificaba que la abordaría en su primera acepción a fin de que resultara útil en la vida diaria de sus estudiantes. La filosofía moral trata no solo de lo que debe ha-

cerse, sino también de lo que de hecho se hace. Por tanto, la filosofía moral tiene también una dimensión antropológica que se ocupa de esa naturaleza del hombre «que siempre está presente». La geografía física se proponía facilitar a los estudiantes el conocimiento de la geografía en el sentido más amplio de la palabra, ayudándoles así a comprender su lugar en el mundo. Todas las lecciones tenían un objetivo pedagógico claramente práctico. Kant insistía en su propósito de introducir algo nuevo en las vidas de sus alumnos enseñándoles algo útil. Y por esta razón deseaba hacerse entender.

Uno de sus alumnos más brillantes durante el período de 1764 a 1769 fue Marcus Herz (1747-1803). Había nacido en Berlín y era hijo de un escriba de una sinagoga. Después de estudiar el Talmud se trasladó a Königsberg en 1762 para entrar como aprendiz en la casa de Joachim Moses Friedländer, un banquero y negociante de cierta posición. Königsberg era la sede de «la mayor, más significativa y más ilustrada de todas las comunidades judías del norte de Europa»[69]. Costeado por Friedländer y otros, Herz se matriculó en la universidad, siendo inscrito en el registro de esta el 4 de abril de 1766. Las reglas que permitían a los judíos estudiar en la universidad sin un permiso especial acababan de ser instituidas hacia finales de los años sesenta. Ningún judío obtuvo nunca un puesto de profesor durante la vida de Kant. Los católicos se enfrentaban con el mismo problema. Sin embargo, es interesante consignar que Kant intentó más tarde ayudar a otro alumno suyo judío a obtener un puesto en la facultad de medicina, aunque finalmente tuvo que renunciar a su empeño[70]. Herz asistió a las clases impartidas por Kant en el semestre que siguió inmediatamente a su "Anuncio"[71]. Lo que escuchó en 1766 no debió de ser muy diferente de lo que Kant había enseñado durante el semestre anterior. Se dice que Herz había compuesto «muchos buenos poemas en las clases de Kant»[72]. Él mismo confesaba que sus estudios «de las lenguas y de la filosofía» en Königsberg eran un «dolor constante e ininterrumpido, que muy bien podría yo llamar tortura». Consiguió salir adelante solo mediante «el mayor de los esfuerzos»[73]. Pero acabó siendo muy buen amigo de Kant, y probablemente durante aquel período uno de sus más íntimos camaradas en las discusiones filosóficas. Más tarde le escribía agradecido a Kant:

> Es solo a usted a quien debo agradecer el feliz cambio que se ha producido en mis circunstancias; la persona con quien estoy endeudado con todo mi ser. De no ser por usted, yo me vería ahora, al igual que tantos hermanos míos, agobiado por una pesada carga de prejuicios y llevando una vida inferior a la de una bestia... yo no sería nada[74].

De la posterior correspondencia establecida entre los dos pueden obtenerse numerosas indicaciones de la gran familiaridad que tenía Herz con las tesis de Kant.

Este alumno suyo ejerció también una gran influencia sobre la comunidad judía de Königsberg, puesto que animó a los otros a aprender lenguas modernas y a familiarizarse con literatura no judía. Al parecer, fue incluso capaz de convencer a las "bellas judías" de que era un signo de elegancia tener sobre su tocador una copia de la *Metafísica* de Baumgarten[75]. Cuando volvió a Berlín popularizó activamente allí la filosofía de Kant al acabar la década de los setenta. De este modo se convirtió en uno de los primeros discípulos más importantes de Kant[76]. Sin embargo, al igual que Herder y algunos otros alumnos iniciales suyos, no acertó nunca a apreciar la posición filosófica del Kant maduro.

Hacia finales de 1769, Kant recibió "una oferta" de la Universidad de Erlangen, una pequeña institución prusiana alejada de Königsberg. Lo que se le ofrecía era la primera cátedra de filosofía teórica (lógica y metafísica). El puesto estaba bien remunerado y Kant aceptó provisionalmente aquella propuesta. El 13 de diciembre de 1769 recibió la petición oficial y se vio entonces en la necesidad de tomar una decisión final, que fue negativa. Como él mismo explicaba:

> Renovadas y muy poderosas seguridades, la perspectiva de una posible vacante aquí, los lazos con mi ciudad natal *(Vaterstadt)* y con un amplio círculo de conocidos y amigos, pero sobre todo y principalmente mi débil constitución corporal, se han rebelado repentinamente de manera tan poderosa contra tal empresa que solo podré encontrar la paz del alma aquí, donde siempre la he hallado, incluso bajo las circunstancias más adversas[77].

Esta respuesta tenía todo el aire de ser no solo una decisión de no ir a Erlangen, sino también una máxima de permanecer

en Königsberg. Kant fingió una "falta de carácter", esperando que eso lo excusaría en Erlangen (y, desde luego, en Berlín), pero es evidente que había aceptado esta falta de espíritu aventurero, y que se sentía más que contento de permanecer donde estaba y seguir siendo lo que era: un miembro de la Universidad de Königsberg.

UN CÍRCULO LITERARIO: «UNA COMEDIA EN CINCO ACTOS»

Tal vez como consecuencia de vivir en la casa de un editor y librero, Kant se convirtió en parte de «un círculo literario que se había formado a sí mismo y al que el mundo tal vez debe estar agradecido por una serie de reflexiones salidas de él»[78]. Se lo llamaba indistintamente *"sociedad ilustrada"* o "círculo ilustrado". Hippel afirmaba que sus miembros regulares eran el general *(Oberstleutnant)* Von Lossow, que era el presidente, la baronesa de Thile, el *Magister* Kant, el señor y la señora Jacobi y el jefe de la Casa de la Moneda, Goeschen. «Los miembros extraordinarios eran muchos»[79]. Hippel declaraba asimismo que él había asistido solamente a una de las reuniones de la sociedad. Algunos miembros de esta se reunían también de manera menos formal entre sí y con otros amigos fuera de los encuentros regulares. El mismo Hippel se había encontrado con la mayoría, si no con todos ellos, en numerosas ocasiones. La distancia que guardaba Hippel con respecto a esta sociedad pública se explicaba, al menos hasta cierto punto, por su propio compromiso con el club de los francmasones, una agrupación más clandestina y políticamente motivada. Aunque Kant no formó nunca parte de sus filas, muchos de sus amigos eran miembros de este club.

Las "sociedades literarias" hacían furor en toda Alemania durante el último tercio del siglo XVIII. La mayor parte de ellas eran similares a las sociedades de lectura más numerosas y formales que también proliferaban por toda Alemania. En ausencia de bibliotecas públicas, estas sociedades de lectura debían su creación al precio excesivamente alto de los libros y revistas. Sus miembros podían leer muchos más libros, revistas y perió-

dicos de lo que de otro modo hubieran podido permitirse. Las suscripciones colectivas eran su principal ventaja, pero también se reveló importante el debate literario. No toda lectura tenía, por supuesto, carácter literario. Facilitar el conocimiento práctico a sus miembros era igualmente parte importante de la misión de la sociedad de lectura. Estas sociedades «tenían una organización democrática... cuya máxima autoridad era la asamblea general, que usualmente se reunía una vez al mes... Además de la asamblea general, solía elegirse también un comité formado por un presidente, un tesorero y un secretario»[80]. El igualitarismo era la base de estas sociedades. La clase y el rango eran irrelevantes por principio, aunque no siempre quedaran sin efecto. El objetivo de estas sociedades era la ilustración de sus socios. Henriette Herz (1764-1847), la esposa de Markus Herz, escribiría más adelante que «entonces se leía de modo diferente al de ahora». La lectura se practicaba en "comunidad". Una vez adquiridos unos cuantos libros, se leían en grupo, y se intercambiaban comentarios sobre lo recién leído. «Cada uno se había propuesto la meta de educarse a sí mismo *(sich zu bilden)*, una palabra que ahora resulta casi ridícula»[81]. Puesto que este era el deseo de todos, los hombres de cultura e incluso los académicos de prestigio no creían traicionar su posición por enseñar a los que deseaban aprender. «A menudo presentaban ante un círculo social muy heterogéneo lo que los académicos de hoy día creen que es valioso solo para los estudiantes y sus colegas»[82]. Que Kant considerara necesario participar en tales empresas muestra la seriedad con que se tomaba los objetivos de la Ilustración. Seguramente no fue casualidad que su discípulo y amigo, el marido de Henriette, se convirtiera en miembro activo de tales sociedades por estos mismos motivos, aunque quizá fuera solo un accidente el hecho de que las sociedades literarias de Berlín, y especialmente las conectadas con Henriette y Marcus, recibieran mucha más atención que la del propio Kant.

La sociedad literaria formal estaba vagamente asociada con el círculo de amigos de Kant. Este tipo de agrupaciones no era infrecuente tampoco. En contraste con las sociedades literarias, los círculos literarios de amigos «tenían con frecuencia el carácter de círculos privados literarios, eruditos y filosóficos, en los

que se planteaba una discusión o debate filosófico completamente fluido y relajado»[83]. Había en ellos más placer que deber. Y que esto era cierto del círculo de Königsberg no cabe la menor duda. Por la correspondencia de Hippel de aquel período sabemos cómo se desarrollaban algunos de aquellos encuentros. En algún momento de 1767, Hippel escribió a Scheffner:

> El profesor Lindner ha actuado también *magnifice*, ofreciéndonos una cena al profesor Will, a Amon, a Kant, a Hamann, a esta insignificante persona y al señor Kanter. En Friedrichstein, W* estuvo en su propio elemento. Tan feliz como un príncipe e ingenioso como un poeta del ditirambo [o de salvajes canciones de bacanal]. Improvisamos una parodia en la que él representó su parte tan perfectamente que despertó en mí el interés de verla representada en el teatro. Por mucho que K* dijera, no pude encontrar nada nuevo en él. Según Kant y Goeschen, W* era muy reservado en otros respectos. Pero yo pienso que la suya era una actitud de aldeano. La esposa de Kanter, a quien indudablemente no le agradaba que cada día se comiera y se bebiera en su casa, montó una escena terrible[84].

¡Ni el menor asomo de seriedad y reserva en lo tocante a estos círculos! Incluso aunque alguno de aquellos encuentros le hubiera resultado insulso a Kant o se hubiera sentido incómodo a veces, el hecho es que solía acudir a ellos. Kant sabía bien de lo que hablaba cuando más tarde condenó tales diversiones. Pero entonces disfrutaba al parecer con ellas. La influencia de Green y sus máximas estaba aún claramente circunscrita y limitada, y los placeres sociales seguían teniendo un gran atractivo para él.

Los miembros más importantes de esta sociedad, al menos por lo que a Kant se refiere, eran Johann Julius Goeschen (1736-1798), Johann Konrad Jacobi (1717-1774) y su esposa María Carlota Jacobi (1739-1795). Goeschen había llegado a Königsberg cuando acabó la ocupación rusa como nuevo jefe de la Casa de la Moneda. Usualmente, sus amigos lo llamaban el "señor de la moneda" o "*Münzmeister*". Kant y Goeschen mantuvieron una estrecha amistad durante aquellos años. Los dos emprendieron conjuntamente muchos proyectos, sobre todo entre 1764 y 1768, por lo cual se los veía juntos con frecuencia[85]. Jacobi,

un comerciante en metales, había desembarcado en Königsberg en 1751, y la amistad de Kant con él se remontaba a sus primeros años como *Magister;* tenía obviamente bastante intimidad con él[86]. Podía pedirle favores con la seguridad de que los recibiría. En 1767 influyó sobre Jacobi para que le consiguiera a Hamann el puesto de secretario y traductor de la oficina de aduanas[87]. También tenía la suficiente confianza con él para rechazarle otros. Cuando Jacobi le ofreció comprarle un nuevo abrigo porque el que llevaba siempre estaba completamente raído, Kant se negó a aceptarlo[88]. También mantenía alguna amistad con la joven esposa de Jacobi, como se desprende de la nota que esta le envió a Kant el 12 de junio de 1762:

> Querido amigo: ¿Se siente sorprendido de que yo me atreva a escribirle a un tan gran filósofo? Esperaba haberlo encontrado ayer en mi jardín, pero puesto que mi amiga y yo recorrimos todas las avenidas sin encontrarlo a usted por ninguna parte, me he permitido confeccionarle un cinturón para llevar la espada dedicado a usted. Espero encontrarlo en nuestro círculo mañana por la tarde. «Sí, sí, estaré allí», le oigo decir. Bien, entonces lo esperaré allí para que mi reloj marche al unísono. Por favor, perdóneme este recordatorio. Mi amiga y yo le enviamos un beso de empatía. El aire en Kneiphoff es presumiblemente el mismo que este, por lo que el beso no perderá su empatética fuerza. Viva felizmente y bien. Sra. Jacobi *(Jacobina)*[89].

Kant visitaba con frecuencia la casa de los Jacobi. Por tanto, no hay lugar para extraer conclusiones exageradas del tono de esta carta. Ha sido sugerido a veces que la expresión «la marcha al unísono del reloj» hace referencia a la primera escena de *Tristram Shandy,* que trata de la concepción de Tristram. Pero incluso aunque el unísono del reloj pudiera tener connotaciones sexuales, la alusión era probablemente más una expresión de jugueteo literario que una invitación a engañar a su marido. De hecho, Kant se sentía con toda probabilidad más cerca de Johann Konrad Jacobi que de su mujer. Jacobi era una persona muy culta que podía mantener una correspondencia comercial con el extranjero en cinco idiomas[90]. Uno y otro habrían compartido muchos más intereses entre sí que con la joven María Carlota, que tenía veintidós años menos que su marido y quince menos que Kant.

Kant y María Carlota fueron desde luego amigos, pero la joven parecía mostrar más interés por él que Kant por ella. Al comienzo de 1766, cuando María Carlota, conocida por todo el mundo simplemente como "la Princesa", se encontraba en Berlín para curarse un problema de ojos, respondió a una carta de Kant. En ella aludía a muchos sucesos que Kant, Goeschen y Jacobi habían compartido durante su ausencia y le aseguraba a Kant que el bienestar de su marido era lo único que verdaderamente le satisfacía, a la vez que lo reprendía burlonamente por negarse a acompañarla en su viaje de vuelta a casa[91].

En aquel tiempo existía en Königsberg una viva cultura teatral, y Kant y sus amigos participaban de ella. Aunque la ciudad no poseía ningún edificio notable, había un teatro con trescientas butacas. Goeschen, Jacobi, Hippel y Kant asistían juntos a él con mucha frecuencia, donde Jacobi y Goeschen tenían alquilado un palco. Entre las obras que vieron se contaban *Zaire, El café* y *Alzira* de Voltaire; *La gobernanta, Candidatos* y *Crispus* de Weiße; *Pamela, o la virtud recompensada*, y *El caballero y la dama* de Goldoni; *El avaro* de Molière, y *Miss Sarah Sampson* de Lessing. Debieron de ver también *El hombre del reloj* y *Amo y sirviente* de Hippel, aparte de muchas otras comedias populares de la época. La *Königsbergische gelehrte und politische Anzeigen* publicaba las críticas de la mayoría de las obras, muchas de las cuales procedían al parecer de la pluma de Hippel. Estas representaciones ayudaron a configurar el panorama intelectual de Kant en general y quizá también algunas de sus opiniones filosóficas en particular.

El café de Voltaire, por ejemplo, fue, como señalaba el crítico, bautizado como «una versión de Hume», y representaba según este el mayor homenaje al filósofo inglés que nadie hubiera podido rendirle. Tanto los títulos de las obras representadas como sus críticas dan testimonio de que Königsberg no era en absoluto un pantano cultural, sino una ciudad que participaba activamente de los acontecimientos culturales de la época. Los críticos no se mostraban siempre lisonjeros con los actores, y se dice que Lauson, el poeta que podía versificar cualquier cosa, desde los experimentos eléctricos hasta los funerales, tuvo que «escapar a duras penas del vapuleo de uno de los insultados actores»[92].

El círculo literario se deshizo en breve tiempo a causa de una aventura amorosa entre Goeschen y María Carlota. La relación establecida entre los dos condujo finalmente al divorcio de los Jacobi. El 17 de septiembre de 1768, Hippel escribía a Scheffner:

> Jacobi se va a divorciar de su esposa el próximo lunes. La causa de este divorcio es el adulterio. Ella no solo lo admite, sino que reconoce abiertamente haberlo cometido porque deseaba divorciarse para liberarse de tan "inútil compañero". Espera sin duda alguna que Goeschen se case con ella. Si Goeschen se ha limitado solo a alimentar estas esperanzas, es culpable; pero si las cumple, no tengo nada que decir. Su reputación se ha deteriorado terriblemente, y todo el mundo –sobre todo la mujer de Jacobi– dice que se casará con ella... Jacobi no solo desea asumir toda la culpa, sino que también le ofrece de rodillas a su esposa el contrato matrimonial... La Princesa Jacobi yace por los suelos. El mundo entero la desprecia...[93].

No había pasado aún un año cuando Goeschen y la divorciada María Carlota, la Princesa caída, preparaban ya su boda. Hippel seguía escribiendo: «La ciudad entera habla de ellos: Goeschen se va a casar con la señora Jacobi; solamente Kant y yo guardamos silencio, pues él no *nos* ha dicho una sola palabra»[94]. Por otra parte, corrían bastantes rumores respecto al papel que Kant y Hippel habían jugado en este asunto. Algunos se resistían a creer que los dos amigos fueran totalmente inocentes. Semejantes habladurías no solo corrieron de boca en boca, sino que pasaron también a los escritos de algunos miembros del círculo literario. Aquellas habladurías crecieron de tal modo que Hippel se sintió obligado a decir:

> Incluso había que pasar por esto: estar en boca de todo el mundo. El sentimiento de honradez debe ser suficiente para nosotros, pero no deja de ser divertido ver el sofoco que invade a las gentes cuando uno se les acerca y están hablando de este tema. El uno se deshace en excusas o procura evitarte, el otro come más de lo usual, y al día siguiente se ve obligado a tomar alguna medicina. Superemos, mi querido amigo, semejantes cosas y soportemos un mundo que, en una palabra, no está hecho para nosotros[95].

La reacción de Kant fue parecida a la de Hippel, o quizá peor. Cuando Goeschen y María Carlota se casaron el 23 de octubre de 1769, Hippel asistió a la boda, pero Kant no. De hecho, no visitó nunca a los Goeschen mientras vivió Jacobi. Como comentaba Hippel:

> ¿Quiere usted tener noticias del *Magister* Kant? La historieta es una comedia en cinco actos que no me es posible representar hoy... Kant es realmente un buen chico, que es y seguirá siendo siempre mi muy querido amigo, pero dice tantas cosas peculiares acerca de la actual esposa del señor de la moneda y anterior *Geheime Rätin* de su marido, y está tan indignado por este matrimonio que no pone los pies en casa de ella[96].

Kant estaba indignado ante tal situación. Se puso del lado del primer marido, condenó a la Princesa y se negó a visitarla después del divorcio y el nuevo matrimonio. Se sentía emocionalmente afectado. Finalmente, encontró más fácil interrumpir todo contacto con la joven pareja, fijándose casi con seguridad la máxima de no pisar nunca su casa[97]. En las "Observaciones", en donde las mujeres jugaban un papel importante, había escrito ya: «La mujer oprime el corazón del hombre. El matrimonio de un amigo significa usualmente la pérdida de ese amigo»[98].

No es difícil imaginar lo sucedido. María Carlota, que en 1768 tenía justamente veintiocho años, se encontraba casada con un hombre de cincuenta y uno. Su marido podía haber sido su padre. Por otra parte, el propio Jacobi no parecía ser el más fiel de los maridos, al menos según ciertos rumores. Gradualmente, su mujer se iría cansando de aquel matrimonio, mientras que Goeschen, solo tres años mayor que ella, atraía su interés. Se enamoraron mutuamente y cometieron adulterio. En lugar de tratar de ocultar su infidelidad, María Carlota la confesó abiertamente, obtuvo el divorcio y se casó con el hombre que realmente amaba –sin prestar demasiada atención al escándalo que había provocado–. La presteza con la que actuó y la valentía con que aceptó los riesgos fueron notables, aunque no admirables.

Para Kant, por el contrario, que tenía cuarenta y cuatro años y estaba por tanto más cerca del primer marido que de Goes-

chen y María Carlota, la historia no era ni notable ni admirable. Antes de su *affaire* con Goeschen, la joven pudo haberse sentido interesada por Kant, pero tras el escándalo es probable que le guardase rencor por las cosas que este había dicho de ella. Aunque fue invitado muchas veces a la casa de los Goeschen, Kant no aceptó nunca aquella invitación. Si podemos creer a Jachmann, la razón era su lealtad hacia Jacobi, el primer marido[99].

A Kant le resultaba sumamente difícil hacer encajar sus diversos lazos emocionales, lealtades, deberes de fidelidad y gratitud establecidos con la antigua pareja y los que ahora se iban anudando entre el nuevo matrimonio y el resto de sus amigos. Finalmente optó por lo que Hippel consideraba una solución indelicada y torpe: cortar todo contacto con María Carlota y con los amigos más íntimos de esta.

Dado que Hippel no escribió nunca aquella comedia en cinco actos, solo nos cabe imaginar lo que Kant pudo decir y hacer en aquella ocasión, y de qué modo afectó su actitud a sus amigos. Pero está claro que a los ojos de Hippel, que tenía grandes dotes de observación, todo aquel incidente se merecía una comedia. Uno puede lamentar que nunca la escribiera, o alegrarse, por el contrario, de que no lo hiciera, pues al menos una cosa es cierta: que Kant habría aparecido en ella como un personaje que de hecho provocaría la risa. El propio Kant reconoció más tarde que su papel no había sido muy admirable en todo aquel asunto. De haberles pedido a los honrados ciudadanos de Königsberg de aquellos años su opinión sobre Kant, muchos habrían respondido que era un personaje ambiguo.

Por si el asunto Goeschen no había suministrado el suficiente material para desatar las lenguas sobre la élite literaria de Königsberg, no tardó en surgir una nueva fuente de alimentación: la esposa de Kanter era también infiel a su marido. El editor se convirtió en el hazmerreír de Königsberg. Como es usual en tales casos, no faltaron los avisos. Krickende, que se encontró con Kanter en uno de sus viajes a Berlín, le escribía a Scheffner que Kanter «no debería realizar tantos viajes» porque le sucedían cosas peculiares a las «mujeres bellas cuando sus maridos no se encontraban en casa»[100]. Hippel se expresaba menos caritativamente: «Esta mujer me ha mostrado la verdad: una esposa estúpida es más fácil de seducir que una inteligente,

y se disfruta también de más honor y de más tranquilidad con esta última»[101].

Si Kant había mostrado hasta entonces algún interés por el matrimonio, lo perdió por completo a partir del estallido de estos escándalos. María Carlota acabó de empañar, al parecer de manera irreversible, su idea de las mujeres y del matrimonio. Esta actitud es absolutamente cierta en el caso de Hippel, quien en su *Ensayo sobre el matrimonio* de 1796 escribe: «En verdad, solo un tonto, un bellaco o un clérigo son capaces de casarse. Este último suele verse atado por deberes, el bellaco espera que su esposa le sea infiel, y el tonto cree que será fiel»[102]. El mismo Hippel había decidido un año antes que nunca se casaría. Su decisión era firme hasta el punto de hacerle pensar que «sería ciertamente muy difícil deshacer aquel compromiso»[103]. Y nunca cambió de parecer. Las reservas de Kant respecto al matrimonio surgieron probablemente en algún momento posterior a aquella misma época. En marzo de 1770 seguía deseándolo al parecer. En aquel mismo año, Hippel le escribía a Scheffner diciéndole que había visto a Kant y que él «no estaba muy seguro de que», tras haber recibido garantías de que sería nombrado profesor de matemáticas, «no se presentara como novio en cualquier momento, pues él no está enteramente decidido a no dar este antifilosófico paso»[104]. Pero Kant no hizo nunca tal cosa. Tras haber cumplido los cuarenta y seis años, y haber visto lo que le ocurría a algunos de sus amigos, sus sentimientos respecto al matrimonio eran muy ambiguos. En todo caso, sabemos por sus lecciones de antropología que «una esposa joven domina a un marido más viejo, y que un marido joven domina a una esposa mayor que él»[105]. Dados los aires que corrían, las perspectivas no le debían parecer muy halagüeñas.

Kant formuló así su máxima: «Uno no tiene que casarse». Pero, de hecho, si Kant hubiese querido indicar que cabía aceptar una cierta, aunque muy rara, excepción a una máxima, habría dicho: «La regla afirma: ¡Uno no debe casarse! Pero hagamos una excepción para esta excepcional pareja». Las reglas y máximas podían admitir excepciones, y no solamente en lo referente al matrimonio; pero así como solo un matrimonio excepcional era para él una excepción aceptable, del mismo modo

las máximas admitían excepción solo en casos excepcionales. La formulación de Kant fue tomada de un tal Richey, quien en 1741 había escrito un poema en el que intentaba probar, apoyándose en el principio de razón suficiente, que uno no debería casarse, o mejor, que uno "no tendría" *(muß nicht)* que casarse. Ya fuera de modo consciente o inconsciente, Kant cambio *"muß nicht"* (no tener que) por *"soll nicht"* (no deber)[106].

A lo largo de aquellos años Kant se interesó aún más por el mundo literario de Königsberg. Entró en contacto con la mayoría de los jóvenes aspirantes a escritor de la ciudad al igual que con los autores que de un modo u otro estaban ya establecidos. Hamann, una de las figuras centrales, era bien conocido de Kant, aunque los dos evitaban verse cara a cara. Hippel, que había sido amigo y alumno de Funk y enemigo local de Herder, mantuvo una buena amistad con Hamann durante aquel período, aunque también tenía mucha intimidad con Kant. Lindner, el amigo de Kant desde sus años de estudiantes, había vuelto a Königsberg en 1765. Es dudoso que este profesor de poesía compartiera con Kant su entusiasmo por el poema de Richey sobre el matrimonio, pero uno y otro compartieron muchas opiniones sobre la literatura alemana. Scheffner, tras haber publicado unos valientes poemas "ä la Grecourt" en 1761, ocupó el puesto de secretario en Königsberg entre 1765 y 1766, convirtiéndose en el mejor amigo de Hippel durante este período[107]. Cuando abandonó Königsberg, siguió estando en estrecho contacto con la ciudad. Y así dice:

> Puesto que cada Navidad y cada Pascua he visitado a Hippel y renovado de este modo mi anterior conexión con Kant, a quien el mundo entero puede leer ahora, he podido combinar también el ingenio y el contacto con la sociedad de Königsberg. Muy a menudo he encontrado reconfortantes conversaciones en casa de Kant entre las siete y las ocho de la tarde. Igualmente he entablado una conexión más estrecha con J. G. Hamann, un hombre de firme carácter y corazón rebosante de amor por la humanidad, que reúne en su persona una fantasía ilimitada y una combinación verdaderamente notable de ingenuidad con una vehemencia propia de una persona apasionada. Sin pretender enseñar a los otros, ha ejercido una gran influencia sobre el espíritu de sus jóvenes amigos, lo que ha sido una bendición para ellos. Su casa era un caótico almacén de libros[108].

Scheffner intentó implicar a Kant en sus propias actividades y proyectos, pero sin éxito. Así, escribió a Herder que Kant era "demasiado holgazán" para leer cuidadosamente a Huarte o colaborar con él en una crítica de los *Fragmente* de Herder[109]. Kant tenía otros planes. Había dejado de interesarse por la crítica de libros y sistemas, pero se iba interesando más y más por una crítica del propio razonamiento filosófico.

SUEÑOS DE UN VISIONARIO (1766): «EL CARÁCTER AMBIGUAMENTE EXPRESADO»

Los sueños de un visionario es quizá el libro más curioso de Kant. El proyecto de escribirlo, o al menos de escribir algo sobre espiritismo y Swedenborg, se remonta al menos al verano de 1762, aunque seguramente no mucho antes[110]. En una carta a Carlota von Knobloch, explicaba Kant cómo se había despertado su interés por Emanuel Swedenborg (1688-1772). Kant aclaraba que era muy improbable «que nadie hubiera podido detectar jamás en él rastro alguno de un espíritu inclinado a lo maravilloso o de cierta debilidad para creer cosas con facilidad». Igualmente declaraba que nunca había creído en espíritus o sentido temor en los cementerios, siguiendo la regla de la sana razón que, a su entender, hablaba en contra de tales apariciones. Sin embargo, las predicciones de Swedenborg, o mejor, sus milagrosas visiones, parecían ser, al menos *prima facie*, dignas de crédito. Todas ellas apuntaban en la dirección de una prueba de la realidad de otro mundo. Así, se decía que Swedenborg había relatado los sucesos precisos que estaban ocurriendo en Estocolmo cuando él se encontraba a unos ochenta kilómetros de distancia[111]. Los testigos de estas "visiones" eran para Kant absolutamente fiables. De este modo, no se abrían más que dos opciones: o las leyes naturales que gobernaban aquella visión eran incompletas, o Swedenborg y sus testigos estaban equivocados. Kant encontraba difícil dar con algo que destruyera la credibilidad de aquellos sucesos. Así pues, tuvo que esperar ansiosamente la aparición del libro que Swedenborg iba a publicar pronto en Londres. Cuando lo leyó, quedó decepcionado y sumamente divertido ante los paralelos de las especulaciones de Swedenborg con las de los metafísicos académicos.

El 6 de noviembre de 1764 le informaba Hamann a Mendelssohn de que Kant, «a cuya compañía ahora me limito», va a «recensionar la *Opera omnia* de un cierto Schwedenberg [*sic*]», y le expresaba su esperanza de poder enviarle pronto un «pequeño tratado del *Magister* Kant en lugar de un antídoto. Así pues, Kant tenía ya escrita antes de esta fecha una parte o una versión preliminar de los *Sueños*. Hamann estaba bien informado; quizá hubiera tenido incluso en sus manos alguna parte de aquel proyecto. La historia de su publicación es también peculiar. No fue enviada al censor en su forma manuscrita, como debería haberlo sido. Kanter le envió una copia impresa y fue multado con 10 táleros, o el equivalente a una sexta parte del salario anual de Kant como bibliotecario. La excusa de Kanter fue que el manuscrito era "realmente ilegible". Por esta razón había tenido que ser enviado a los impresores página a página. El propio Kant lo confirmó tratando de encontrar una excusa por la mala organización en su confección del libro. «No siempre había acertado a ver de antemano lo que tenía que ser introducido en primer lugar a fin de que se entendiese mejor lo que venía a continuación... y ciertas aclaraciones tuvieron que ser posteriormente omitidas porque de otro modo habrían aparecido en un lugar inapropiado»[112]. Por otra parte, Kant confiaba al parecer en que su antiguo discípulo Herder entendería las partes de la obra sin haber visto el todo, puesto que le iba enviando pieza por pieza a medida que las páginas iban saliendo de la imprenta[113]. Dado que Borowski afirma que Kant enviaba usualmente la obra entera de una sola vez, los *Sueños* parecen ser un caso excepcional incluso en este respecto. No se sabe por qué razón, hubo demasiada precipitación en todo este asunto.

Los *Sueños* es el único libro por el que Kant se sintió obligado casi a pedir disculpas. Aunque publicado anónimamente, Kant aceptó su responsabilidad por él. El 6 de abril escribía a Mendelssohn lo siguiente:

> La extrañeza que usted expresa ante el tono de mi pequeña obra me demuestra la buena opinión que usted se había formado de mi carácter; y su evidente resistencia a ver ese carácter ambiguamente expresado es a la vez para mí precioso y reconfortante. De hecho, puede estar seguro de que no tendrá que cambiar

> nunca esa opinión. Porque, aunque pueda haber en mí defectos que incluso la determinación más firme no logre erradicar por completo, puedo asegurarle que nunca voy a convertirme en una persona voluble o fraudulenta, pues durante la mayor parte de mi vida he aprendido a impedir semejante transformación como también a despreciar la mayoría de las cosas que tienden a corromper el propio carácter. La pérdida del autorrespeto, cuyo origen se encuentra en una forma acrítica de pensar, sería así el mayor mal que podría ocurrirme, pero que con toda seguridad no me va a suceder jamás. Aunque estoy personalmente convencido con la mayor evidencia y satisfacción de muchas cosas que nunca tendré el valor de decir, no diré jamás nada que yo no piense *(dencke)* [114].

Kant trataba así de rebajar el tono que Mendelssohn encontraba inquietante. El libro no era lo suficientemente serio. La metafísica era importante y no debería ser puesta en entredicho, quería asegurarle Kant. Sin embargo, al proclamar su firme carácter de autor filosófico, se disculpaba también por el ambiguo estilo o tono de la obra. Ese tono queda tal vez mejor caracterizado en el pasaje final del tercer capítulo de la primera parte. Un traductor victoriano de la obra lo tradujo al inglés de este modo:

> Por ello, en modo alguno censuro al lector si en vez de considerar a los visionarios como medio ciudadanos de otro mundo los despacha, rápida y definitivamente como sujetos, a la enfermería y se dispensa de esta manera de toda ulterior investigación. Pero, si se generaliza esta actitud, también el modo de tratar a estos adeptos del reino de los espíritus debe ser muy diferente de aquel que resulta de las ideas anteriores y, puesto que en otro tiempo a veces se creyó necesario *quemar* a alguno de ellos, ahora bastaría solo con *purgarlos*. Entendiendo así las cosas, tampoco hubiera sido necesario remontarse hasta tan lejos ni buscar, con la ayuda de la metafísica, secreto alguno en el febril cerebro de fanáticos engañados. El agudo Hudibras nos habría podido solucionar él solo el enigma, pues según su opinión, las visiones e inspiraciones sagradas eran simplemente causadas por un mal funcionamiento del estómago [115].

La última frase, cuya franca naturaleza escatológica en alemán le pareció al traductor «difícilmente tolerable en inglés»,

decía en el original: «El agudo Hudibras nos habría podido solucionar él solo el enigma, pues según su opinión: Cuando un viento hipocondríaco se desencadena en los intestinos, depende de la dirección que tome, si va hacia abajo, resulta un p..., si va hacia arriba es una aparición o una celestial inspiración»[116].

El mismo tipo de actitud puede hallarse también en el "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza" de 1764, en donde Kant se contenta la mayoría de las veces con clasificar simplemente las manifestaciones de estas enfermedades sin tratar de averiguar sus raíces. Sin embargo, al final del artículo cree necesario decir que esas raíces se encuentran probablemente «en el cuerpo, y en su gran mayoría en las partes digestivas más que en el cerebro». Tales enfermedades no están causadas por el pensar, sino que su origen está en excesos no mentales. El hallazgo de Kant es, pues, que, mejor que la refutación de un filósofo, lo que los «plañideros lamentos de un sabio» requerirían es que un doctor le prescribiese una sobredosis de purgante.

> Como ha observado Swift, un mal poema no representa más que un lavado o aclarado del cerebro, y si merced a dicha operación de limpieza son expulsados muchos humores dañinos para alivio del poeta enfermo, ¿por qué entonces no podría hacer lo mismo un modesto y humilde libro? Pero en semejante caso, sería aconsejable prescribir a la naturaleza otra vía de purificación a fin de que el mal pudiese quedar enteramente abortado y en paz, sin alterar con él al público[117].

Mendelssohn no apreciaba este tipo de humor. Al parecer era un victoriano prematuro, pero en una cosa tenía razón: este pasaje de *Los sueños* no era en absoluto característico de los escritos de Kant en general, aunque tal vez fuese una humorada de la que él no se hubiese recatado en sociedad, o al menos en alguno de los sectores sociales que frecuentaba. El círculo literario que lo rodeaba era –para bien o para mal– menos remilgado que muchos otros círculos de Königsberg.

El libro *Los sueños* parece pertenecer al género de la sátira. En él se burla Kant de las visiones fantasmales de Swedenborg haciéndolas aparecer como efectos de los "vientos hipocondríacos" que han tomado una dirección equivocada. Sin embargo,

si se caracteriza al libro como una sátira no se le hace justicia. Los elementos satíricos que hay en él están puestos al servicio de una teoría o –como mínimo– a una cierta visión del modo de ser del mundo. En este sentido no carece de similitud con la obra de Hamann *Rememoraciones socráticas*. Hamann utilizó también elementos satíricos para apoyar una teoría que era defendida con absoluta seriedad. Pero mientras Hamann recurrió a la filosofía para ilustrar y apoyar su teoría de la fe, Kant utilizó una cierta clase de fe para ilustrar los resultados de la filosofía. Aunque el título completo es «*Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*», Kant parecía pensar que los sueños del visionario explicaban, o ponían de relieve, los sueños de la metafísica. El suyo era un libro para todo el mundo y para nadie. Este libro «ha de satisfacer plenamente al lector por cuanto no entenderá lo más importante, lo demás no va a creerlo y se reirá del resto»[118].

En la "conclusión práctica" de los *Sueños*, Kant afirma que uno de los privilegios del hombre sabio es poder «elegir, entre las incontables tareas que se nos ofrecen de manera espontánea, aquella cuya solución interesa más al hombre»[119]. La tarea que la humanidad debe cumplir no se encuentra en un mundo más allá del nuestro, sino aquí y ahora. El libro concluye «con las palabras que Voltaire hace decir finalmente a su honrado *Cándido* después de tantas controversias inútiles: *"¡Ocupémonos de nuestra felicidad, vayamos al jardín y trabajemos!"*». Esta felicidad y la tarea que hay que cumplir están estrechamente ligadas con la moralidad. Ciertamente, el libro entero puede ser interpretado como un argumento en favor de una fundamentación naturalista de la moralidad y contra el intento de basar esta moralidad en la esperanza de un estado mejor en otra vida. En este sentido, se alinea con los sentimientos de Hume.

Aunque Kant cree que probablemente no haya existido nunca un hombre justo capaz de admitir que con la muerte llega todo a su fin y que la vida no tiene ningún sentido más allá del que podamos darle nosotros durante la nuestra, admite, no obstante, que «parece más adecuado a la naturaleza humana y a la pureza de las costumbres fundar la esperanza del mundo futuro en los sentimientos de un alma de buena condición que, por el contrario, fundar la buena conducta en la esperanza de

otro mundo»[120]. Lo que nosotros necesitamos es simplemente una fe moral. No tenemos ninguna necesidad de saber que el conocimiento de ese otro mundo no es posible ni necesario. Tal conocimiento sería "superfluo e innecesario"[121]. Realmente, la diferencia entre el hombre sabio y el que no lo es reside justamente en la admisión de este hecho. En un insensato "deseo de conocer", el sofista puede negarse a admitir cualquier tipo de límite a lo cognoscible salvo el de la "imposibilidad". La ciencia, sin embargo, nos muestra que hay muchas cosas que están vedadas a nuestro conocimiento. Y la razón nos convence de que hay muchas cosas que no necesitamos conocer. En realidad, «para poder elegir razonablemente, hay que tratar de conocer primero incluso lo superfluo y hasta lo que es imposible; pues, al final, la ciencia tropieza con la determinación de los límites impuestos por la propia naturaleza a la razón humana»[122].

La conclusión teórica de la primera parte del libro parece ser exactamente paralela a la conclusión práctica de la segunda parte. Kant proclama haber descubierto una pneumatología de los hombres, que «puede ser considerada como una doctrina de su inevitable ignorancia respecto a tal supuesto género de seres», a saber: los espíritus. La conclusión teórica puede ser formulada como una máxima que es enteramente negativa. Kant declara:

> En adelante dejaré de lado como resuelto y concluido todo el tema de los espíritus, un extenso apartado de la metafísica. Es algo que ya no me interesa... La prudencia ordena, tanto en este como en otros casos, restringir los proyectos a la medida de las propias fuerzas y limitarse a lo mediano cuando no se puede alcanzar adecuadamente lo grande[123].

Sería tentador ver en estas conclusiones las primeras consecuencias teóricas, aunque aún incompletamente formuladas, de la revolución y el renacimiento de Kant, y tal vez sea precisamente eso lo que son. Sin embargo, es fácil exagerar la importancia de esta obra. Los *Sueños* no representan una ruptura revolucionaria con el pasado. La teoría kantiana sigue siendo esencialmente la misma que antes. Tal como en sus anteriores obras, Kant afirma que «un ser espiritual está presente íntima-

mente en la materia con la que está unido, y no actúa sobre las fuerzas de los elementos por las que estos se relacionan entre sí, sino sobre el fundamento interior de su estado»[124]. Kant está defendiendo la tesis leibniziana de que ha de haber una razón interna que explique la eficacia externa. En cuanto a aquellos «que semihabitan en otro mundo», es decir, aquellos que creen en un mundo espiritual separado, su lugar propio es el hospital.

EL DESARROLLO FILOSÓFICO DE KANT ENTRE 1755 Y 1769: «EN BUSCA DEL HONOR DE FABIUS CUNCTATOR»

Hay muchas versiones distintas de las diversas posturas que supuestamente mantuvo Kant durante el período precrítico. Creo que la mayoría de ellas están equivocadas. Kant no mantuvo ninguna postura metafísica determinada mientras anduvo buscando una. El recordatorio que Kant escribió para sí mismo en su ejemplar de las *Observaciones* es característico de la totalidad de aquel período:

> Todo pasa igual que un río, y el gusto mudable y las diversas formas de hombres tornan el entero juego incierto y engañoso. ¿Dónde encontraré puntos fijos en la naturaleza que no puedan ser movidos por el hombre en los cuales asentar indicadores que apunten a las playas a las que debiera arribar?[125]

Durante los años sesenta, Kant anduvo indagando en pos de esas posiciones fijas con un afán aún mayor que el declarado, y aquella búsqueda fue más importante que la secuencia de las diferentes posiciones que mantuvo a lo largo de aquel período.

La palabra "naturaleza" resume el fundamental resultado de la situación de Kant en aquel momento concreto. Era en la naturaleza y no en la razón donde él trataba de encontrar los puntos fijos y los criterios con los que evaluar la acción humana; y ante el contexto de esta concepción, se alzaba imponente la figura de Rousseau. Ciertamente, Kant era un naturalista a la manera en que la mayoría de sus contemporáneos eran naturalistas. Este problema lo tuvo ocupado durante el

período de 1765-1766, como muestra su "Anuncio del carácter de las lecciones durante el semestre de invierno de 1765-1766". Kant advertía que la ética podría parecer más segura que la metafísica, mas de hecho no lo era. Parece científica y acabada, pero no es ni una cosa ni otra.

> La causa de ello es que la distinción entre lo bueno y lo malo en las acciones y en el juicio sobre la justicia moral puede ser reconocida fácil y correctamente de manera inmediata por el corazón humano y por lo que es llamado *sentimiento* [*Sentiment*] sin necesidad de recurrir a pruebas. Por lo tanto –puesto que la cuestión ha sido frecuentemente decidida antes de disponer de principios racionales–, no es sorprendente que no haya dificultad alguna en aceptar como válidas unas razones que solo tienen la apariencia de ser correctas.

En lugar de seguir por este camino, Kant trataría de complementar y hacer más precisos «los esfuerzos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, que, aunque imperfectos y defectuosos, han llegado sin embargo más lejos en la dirección del descubrimiento de los primeros principios de toda moralidad»[126]. Este texto nos da también alguna pista sobre el lugar en el que Kant esperaba encontrar esos principios. En el "Anuncio" de 1765 avanza Kant que «va a empezar considerando filosófica e históricamente lo que de hecho *sucede*, antes de indicar lo que *debería suceder*», como también que va a clarificar el método según el cual deberían ser estudiados los seres humanos. No deberíamos concentrarnos solo en sus cambiantes formas, que son resultado del entorno que los rodea, sino más bien en «la *naturaleza* del hombre, que permanece siempre la misma, y en el peculiar lugar que ocupa en la creación». Semejante indagación nos dirá lo que deberemos hacer en nuestra búsqueda de la más alta perfección física y moral según nos vayamos aproximando gradualmente a estas. Kant parece estar seguro de que lo que la naturaleza y la razón nos dicen resultan ser la misma cosa.

Es habitual dividir el período llamado precrítico de Kant, es decir, la época anterior a 1769-1770, al menos en dos fases distintas. La primera es conocida como su "período racionalista", y la segunda como su "período empirista". Según esta di-

visión, la primera de estas fases discurrió aproximadamente desde 1755 a 1762, mientras que la segunda comenzó en torno a 1762-1763 y acabó en 1769. Su formulación más clara se remonta a Erich Adickes, el editor del "*Handschriftlicher Nachlass*" de Kant para la edición de la Academia de las obras de Kant. Adickes describió el primer período como «el punto de vista epistemológico original» de Kant, argumentando que, en aquel tiempo, «la tendencia de la epistemología kantiana era, de acuerdo con su *objetivo* y *método*, racionalista»[127]. Adickes llegó ciertamente tan lejos como para sostener que Kant perteneció durante el primer período a «la escuela leibniziano-wolffiana». Aunque admitía la influencia de Christian August Crusius sobre él, seguía creyendo, sin embargo, que Kant estaba tan cercano a Leibniz y a Wolff en sus objetivos, su método y sus principios fundamentales que «podía ser llamado discípulo de estos»[128]. Aunque sin pretender negar la existencia de "elementos empiristas" en el pensamiento de Kant, ni dejar de reconocer la influencia que sobre él venía ejerciendo ya Newton, Adickes seguía manteniendo que Kant era básica y característicamente un racionalista durante los años cincuenta. Kant no era solo un racionalista metodológico, esto es, alguien que creía que había que primar los procedimientos lógicos o matemáticos en nuestra búsqueda de la verdad científica, sino que aceptaba también la concepción racionalista del mundo llamada a veces "necesitarismo". Al menos al principio, Kant creía firmemente que la "naturaleza" estaba constituida por un conjunto ordenado de conexiones necesarias, y que era tarea del filósofo determinar aquellas cosas que no tenían posibilidad de ser de otra manera.

Adickes detectó un giro hacia una posición más empirista en los escritos del principio de la década de los sesenta, sosteniendo que este giro era visible en tres manifestaciones de Kant. Contrariamente a su anterior posición, Kant decía ahora que: 1) el ser no es un predicado o determinación de ninguna cosa; no puede, por tanto, ser probado por ningún argumento, sino solo experimentado; 2) la contradicción lógica es absolutamente distinta de la oposición real, y 3) el fundamento (*ratio* o razón) lógico de algo es muy diferente de su causa (*ratio* o razón) real[129]. Adickes creía además que la tendencia de Kant al empirismo se había ido fortaleciendo conforme pasaba el tiempo.

Mientras que durante los primeros años sesenta se encontraba en camino hacia el empirismo, sus escritos de 1766 lo muestran ya convertido en un empirista declarado[130]. Sin embargo, sería equivocado, según Adickes, tomar al Kant de este período por un escéptico a la manera de Hume. De hecho, Adickes sostenía que sería incluso erróneo pensar que Kant estaba muy influido por el modo de filosofar de Hume. La influencia de Hume llegó más tarde, es decir, en 1769. Por otra parte,

> incluso durante el tiempo en que Kant estuvo más cerca del empirismo, su *Weltanschauung* ética y religiosa no cambió. Entonces, como siempre, esta concepción del mundo constituyó el fondo y, quizá mejor, la base de su pensamiento. Las especulaciones sobre psicología racional y sobre teología seguían siendo tan atractivas para él como lo habían sido antes. Con una sola diferencia: lo que anteriormente habían sido afirmaciones científicas y demostraciones, eran ahora opiniones privadas y pruebas subjetivas. Sin embargo, no eran por eso menos seguras que las anteriores aserciones[131].

Esta es, por tanto, la pintura que ha servido de base a la mayoría de las interpretaciones de la filosofía crítica: Kant partió como un wolffiano más o menos ortodoxo; luego sufrió la influencia del empirismo, pero la influencia empirista no penetró nunca en el núcleo más profundo de sus convicciones filosóficas. Ese núcleo profundo siguió siendo siempre esencialmente *racionalista*.

Muchos investigadores han intentado afinar el tosco esquema de Adickes introduciendo más períodos y subdivisiones en el desarrollo de Kant, y hablando de muchas y diferentes "*Umkippungen*", "*Kehren*", o conversiones más o menos radicales por parte de Kant[132]. Mientras que la mayoría de estos investigadores parecen haber aceptado la interpretación de Adickes del período comprendido entre 1755 y 1769 como un desarrollo que se alejaba de un franco racionalismo ortodoxo y se orientaba hacia una cierta forma de empirismo, han diferido ampliamente entre sí respecto al énfasis sobre quién influyó sobre Kant, cuándo y con qué fuerza. No todos han aceptado la insistencia de Adickes en el "racionalismo", y algunos han sostenido que el empirismo fue la influencia dominante en el joven Kant[133].

Por otra parte, dependiendo de que el hilo conductor de sus discusiones fuese el problema del método de la metafísica, el problema del espacio, la naturaleza del yo, el problema de la causalidad, el concepto de existencia, el problema de Dios, o el del juicio moral (y del estético), los diferentes investigadores han considerado importantes períodos e influencias diferentes. Mientras que los más interesados por tópicos metafísicos han tendido a subrayar la importancia de Leibniz y Wolff, por una parte, y la de Crusius y Hume, por otra, los que se inclinaban por la moral le han dado primacía al fundamento supuestamente pietista del joven Kant, o a la influencia de la escuela del "sentido moral" durante los primeros años sesenta, o a los prolongados efectos de Rousseau sobre Kant iniciados en torno al año 1754. De acuerdo con esto, hay prácticamente tantas concepciones distintas del desarrollo específico del primer Kant como investigadores que se han ocupado del tema. Los cambios atribuidos a Kant son a menudo una expresión de los deseos del investigador en cuestión más que una conclusión determinada por la evidencia. Herman-J. de Vleeschauwer estaba ciertamente cargado de razón cuando observaba:

> El elogio del genio sobrehumano de Kant unido a la afirmación de que cambió de parecer cada diez años al igual que un aturdido estúpido que no puede controlar la dirección de su propio pensamiento evidencia con seguridad una contradicción fundamental. Sin embargo, la mayoría de las biografías escritas sobre él se han quedado satisfechas aceptando una contradicción de semejante naturaleza [134].

La falta de acuerdo sobre el "desarrollo" específico de Kant antes de 1769 y el carácter contradictorio de las numerosas explicaciones sugieren que ninguna de las ofrecidas hasta ahora es enteramente correcta.

Una de las razones de este desacuerdo se encuentra en el uso acrítico e irreflexivo de los términos "racionalismo" y "empirismo". Aunque estas etiquetas tienen un cierto sentido histórico cuando se las usa para designar las líneas maestras de la discusión filosófica en el siglo XVII, no son lo suficientemente precisas para ofrecer una caracterización útil de la mayoría de los pensadores importantes incluso de aquel período [135]. ¿Fue

Berkeley un "empirista británico" o, como ha sido sostenido, un "cartesiano irlandés"? ¿En qué sentido era Locke un "empirista"? Las discusiones recientes han mostrado que, si era empirista, no lo era en el sentido que usualmente se da a ese término –como tampoco era Wolff un modelo de "racionalista"–. Probablemente no es muy justo decir que «la filosofía de Wolff es... una confusa combinación de elementos racionalistas y empiristas», pero sin duda es innegable que «es imposible clasificarlo de manera consistente como uno o como otro»[136]. Y lo mismo cabe decir *a fortiori* sobre los contemporáneos de Kant.

Desde el inicio mismo de su preparación filosófica, Kant conocía los límites del filosofar a la manera wolffiana y nunca la aceptó sin reservas. Pero más importante aún era el hecho de que, de haberla aceptado, habría contradicho no solo el espíritu de su tiempo, sino que también se habría traicionado a sí mismo. Diderot había alabado a los "eclécticos" en la *Enciclopedia* en tanto que pensadores independientes que no se sujetaban a ningún maestro, que examinaban críticamente todas las doctrinas, y que solo aceptaban aquellas cosas que su propia "*experiencia*" y su "*razón*" aprobaban. Los pensadores alemanes más relevantes de la generación de Kant buscaban ser "eclécticos" en este sentido. Aspiraban a ser "*Selbstdenker*", pensadores independientes al servicio de la ciencia y de la humanidad, no miembros de ninguna secta. Aunque en su mayoría habían sido educados en un espíritu más o menos wolffiano, no eran en absoluto wolffianos ortodoxos. Y Kant no era una excepción. Al igual que muchos de sus contemporáneos, se atrevió a pensar por sí mismo. Por lo tanto, las discusiones sobre "empirismo" *versus* "racionalismo" en el caso del joven Kant, deberían ser tomadas *cum grano salis*.

Pero este enfrentamiento, sin embargo, es solo una parte del problema. El concepto mismo de "desarrollo precrítico" de Kant plantea otra clase de cuestión, incluso más fundamental tal vez. Para poder ofrecer una explicación coherente de cualquier tipo de desarrollo, hay que poseer al menos alguna idea previa sobre el producto final de ese proceso. Debemos ser capaces de especificar lo que cuenta como progreso "hacia" esa meta y lo que no es más que una "aberración". Solo cuando conocemos la meta o resultado final podemos identificar los

estadios del proceso que llevan a ella. Pero no existía tal meta final hacia la cual se aproximara el joven Kant. Su filosofía crítica representaba –como él mismo nos dice– el comienzo de algo nuevo. Esa filosofía fue resultado de un cambio repentino, decisivo y radical en su perspectiva filosófica, no el fruto de una larga indagación perfectamente orientada[137]. Por lo tanto, puede sembrar confusión hablar de "desarrollo" del joven Kant si no es en un sentido muy laxo o aproximado. Hacia el final del llamado período precrítico, el 7 de mayo de 1768, Kant le confesaba a Herder «no estar ligado a nada», y continuaba diciendo:

> Con profunda indiferencia respecto a mis propias opiniones y a las de los otros, subvierto a menudo la entera estructura del pensamiento y lo considero desde varios puntos de vista a fin de dar quizá finalmente con la posición que me permita diseñar el sistema correcto.

Kant se mostraba profundamente escéptico no solo ante las teorías filosóficas propuestas por otros, sino también ante sus propias tentativas, admitiendo incluso su incapacidad de alcanzar una posición aceptable. En la misma carta continuaba diciendo:

> Desde que nos separamos, he procurado dejar espacio en muchas partes para otras perspectivas. Mientras mi atención ha estado dirigida a reconocer el verdadero fin y los límites de las capacidades e inclinaciones humanas, creo haber alcanzado finalmente el éxito en gran medida en lo que a la moral se refiere. Ahora trabajo sobre una metafísica de las costumbres. Y me parece que estoy en posición de poder indicar los evidentes y fructíferos principios de esta, como también el método que los esfuerzos viables deben seguir en este tipo de conocimiento, incluso aunque tales esfuerzos se muestren a menudo inútiles[138].

Así pues, aunque creía haber alcanzado fundamentos más seguros en ética, no tenía en absoluto certeza ni siquiera en este campo. Su enfoque se caracterizaba por una buena dosis de reservas escépticas.

Kant no fue nunca un escéptico convencido, pero en todo

caso sí se mostró escéptico acerca de su misma empresa. Puede que sea conveniente por tanto aclarar qué clase de escepticismo era el que Kant profesaba. Si definimos al escepticismo como una «tesis o afirmación relativa a algún grupo de proposiciones, en el que cada una de ellas es dudosa de algún modo y en algún grado», y si tomamos diferentes disciplinas formadas por grupos o conjuntos de proposiciones de este tipo, entonces podemos distinguir entre escepticismo epistemológico, ético, religioso y metafísico[139]. Cada uno de estos escepticismos es "local" o relativo a una cierta disciplina, y no envuelve necesariamente el tipo de duda "global" que usualmente se le atribuye al escéptico. Por otra parte, algunas formas de escepticismo podrían incluso no extenderse a una disciplina entera, sino estar restringidas a un conjunto de afirmaciones dentro de ella. Las diversas formas de escepticismo pueden igualmente variar de acuerdo con el alcance de la duda. Así, por ejemplo, un escéptico epistemológico puede dudar de que sepamos realmente si ciertas clases de afirmaciones son verdaderas; o puede dudar de que sea posible en principio conocer la verdad de un cierto tipo de afirmación. Las confidencias de Kant de 1768 lo muestran como escéptico sobre las afirmaciones filosóficas, y en especial las metafísicas. Pudo incluso haberse acercado mucho a un escepticismo global respecto a la metafísica, al no estar "ligado" a nada. Sin embargo, su escepticismo no parece haber sido demasiado riguroso, pues no estaba convencido de que la metafísica fuese imposible en principio, sino que más bien creía que el verdadero sistema metafísico no había sido aún descubierto. Su escepticismo respecto a las partes teóricas de la metafísica era más radical que el relativo a la metafísica de las costumbres. Mientras no dudaba de la posibilidad del conocimiento científico y de la validez de las demandas morales, se sentía inseguro ante las explicaciones metafísicas. Esta inseguridad puede ser descrita como una forma de escepticismo *metafísico*, o como un escepticismo relativo al método adoptado por la metafísica[140].

En una carta a Lambert, fechada el 2 de septiembre de 1770, se excusaba Kant de no haberle respondido durante los últimos cuatro años aduciendo que durante todo aquel tiempo no le habría sido posible enviarle "un bosquejo claro de esta ciencia [la metafísica] ni una idea determinada de su método"[141]. Ahora

le comunicaba que un año antes, o sea en 1769, había encontrado ese bosquejo y la correspondiente idea de su método. Había sido por tanto un escepticismo metodológico lo que precedió a las primeras incursiones de Kant en el terreno de la filosofía crítica.

Una cierta forma de metafísica moderada y de escepticismo metodológico perduraron en su propia filosofía crítica, como puede detectarse en algunas de sus frecuentes descripciones del desarrollo de la metafísica –que, de alguna manera, son realmente explicaciones semiautobiográficas de su propio desarrollo–. Así, Kant afirma en el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* que «la primera etapa en materia de razón pura, o infancia de esta, era *dogmática*. La segunda fue *escéptica*, e indicaba que la experiencia había hecho a nuestro juicio más sabio y circunspecto» (A761 = B789), mientras que la tercera etapa es la constituida por su filosofía *crítica*. En ese mismo Prólogo sostenía que el gobierno de la metafísica era al comienzo "dogmático" y "despótico", que las disputas internas y también los «*escépticos*, una especie de nómadas», socavaban poco a poco este gobierno, y que «en tiempos más recientes», Locke había intentado poner fin a las controversias entre las diferentes formas de dogmatismo y escepticismo, aunque sin conseguirlo:

> Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos, según se cree, reina el hastío y un completo *indiferentismo*, madre del caos y de la noche en las ciencias, pero también al mismo tiempo origen, o por lo menos preludio, de una próxima transformación e iluminación, si las ciencias se han tornado confusas e inútiles por un celo mal aplicado[142].

Este indiferentismo no era para Kant efecto de «la ligereza, sino del juicio maduro de la época, que no se deja seducir por un saber aparente» (Axi)[143]. Era el heraldo de un cambio hacia lo mejor, un necesario preludio al "tribunal" de la "crítica de la razón pura" (Axii). Kant había alcanzado el estado de indiferencia al menos hacia 1768.

Sería, sin embargo, erróneo restringir este "indiferentismo" o "escepticismo metódico" solamente al estadio final del desarrollo experimentado por Kant entre 1755 y 1768. La reserva y

el respeto por la tradición escéptica (tanto la antigua como la moderna) jugaron al parecer un papel considerable en el pensamiento kantiano desde sus mismos inicios. Así, en una de sus primeras reflexiones (situadas aproximadamente en torno a los años 1752-1756), observaba Kant que las diferencias de opinión dieron paso al escepticismo; e igualmente hablaba con evidente aprobación de «un pirronismo razonable», cuyo principio básico afirma que debemos posponer un juicio decisivo cuando los principios de la prudencia no nos obliguen a actuar de acuerdo con ciertas reglas, cuando haya claras razones en contra y cuando no sea necesario decidir[144]. La metafísica y la ética cumplen los tres requisitos de este principio básico, y podemos asumir que Kant era plenamente consciente de ello.

Esta máxima pirrónica de la conveniencia de posponer el juicio siguió siendo importante para Kant, como muestran las notas que Herder tomó cuando era alumno suyo. En ellas encontramos las siguientes observaciones:

> *Pirrón*, realmente un hombre de gran mérito, fundó una secta a fin de recorrer otro camino, de desmontar todas las cosas. *Pirrón*: los *dogmata* universales (a excepción de los matemáticos) son inciertos. Sus sucesores fueron incluso más lejos. *Sócrates* parece haber sido un tanto pirrónico. El [principio] que ciertamente hiciera feliz tendría que ser asumido. Sócrates era un filósofo práctico[145].

Herder escribió también: «Se supone que la pirroniana *"inon liquet!"*, como sabia sentencia oracular, dificulta y torna odioso nuestro *huero* meditar»[146]. Estos pasajes muestran no solo que Kant estaba familiarizado con el pirronismo, sino también que no lo rechazaba en absoluto. De hecho, calificaba explícitamente a Pirrón como «un hombre de mérito». Comparando a Pirrón con Sócrates, consideró que el principio de no evidencia del primero era sumamente útil para evitar implicarse en ciertas clases de actividad intelectual inútil. Por otra parte, el fin del escéptico tenía para Kant un carácter moral. Es también significativa la frecuencia con que aparece el nombre de Hume en estas notas de clase, y que la opinión de Kant sobre el papel de la filosofía fuera enteramente negativa. De este modo sostenía, pensando al parecer estar de acuerdo con Hume, que la

filosofía «solo servía ahora para disuadirnos de hacer algo que sería peor hacer; y si reforzaba nuestra moralidad, lo hacía solo indirectamente»[147]. Kant apreciaba entonces a Hume por las mismas razones por las que apreciaba a Pirrón: uno y otro eran maestros en el arte de aplicar la máxima escéptica de que en cuestiones metafísicas es necesario posponer el juicio.

Hasta qué punto valoraba Kant el método escéptico puede ser igualmente comprobado en sus *Sueños de un visionario*, que es seguramente el más escéptico de sus escritos. En él observa Kant que aun cuando no se atreviera a confrontar su capacidad de entendimiento con los secretos de la naturaleza, sí tenía en cambio la suficiente confianza «para no temer de ningún adversario, por muy terriblemente equipado que estuviera... poner a prueba con él en una *refutación* los argumentos contrarios, en lo cual consiste propiamente la habilidad de los sabios para demostrar recíprocamente su ignorancia»[148]. E igualmente continúa intentando mostrar que posiblemente no nos es dado conocer nada acerca de espíritus o mentes. El "*mundus intelligibilis*" o "mundo inmaterial" es incognoscible. Kant se creía por tanto plenamente justificado en su postura decididamente escéptica acerca de esta parte de la metafísica, y declaraba que de entonces en adelante dejaría de lado toda cuestión relativa a los espíritus como un asunto acabado y completo. Un amplio campo de la metafísica dejaba de interesarle en absoluto –o eso pensaba en 1765.

En la carta a Mendelssohn de 6 de abril de 1766 le confesaba que, aunque valoraba la metafísica y no la consideraba ni trivial ni accesoria, seguía pensando que con respecto al «arsenal de conocimientos realmente disponible y al alcance del público... sería mejor despojarla de sus vestiduras dogmáticas y tratar *escépticamente* sus pretendidas intuiciones»[149]. Con bastante razón, esta fase del pensamiento de Kant ha sido calificada por Beck de "cuasihumeana"[150]. Como un verdadero escéptico, Kant intenta proporcionar lo que él describe como una "propedéutica" o, por usar una terminología más escéptica, un "*catarcticon*". Kant sabía perfectamente que el "*catarcticon*" es usualmente purgado juntamente con las impurezas que su administración pretende purgar.

Kant no fue en su juventud un wolffiano ortodoxo, pero

tampoco fue un empirista convencido. Sus alumnos manifestaban con toda claridad que Kant no era "seguidor" de nadie en ningún sentido, sino un filósofo que trataba de encontrar su propio camino. Como decía Herder: «Nada digno de ser conocido lo dejaba indiferente», y se afanaba por descubrir la verdad dondequiera que pudiera ser encontrada sin suscribir ningún sistema particular. Kant era un "ecléctico" y un "*Selbstdenker*" al igual que la mayoría de sus contemporáneos. Dieter Henrich ha sostenido que «Kant tomó conciencia de la situación general de la ética a mitad del siglo XVIII merced a la oposición entre la *philosophia practica universalis* de Wolff y la filosofía moral de Hutcheson, y que su primera formulación independiente de una teoría ética fue el resultado de su crítica de estos dos filósofos»[151]. Aunque no pueda decirse que esta tesis sea falsa, no es tampoco toda la verdad. No hubo en Alemania ninguna *oposición* abierta entre la ética de Wolff y la de Hutcheson. Los alemanes no deseaban abandonar completamente la metafísica de tipo wolffiano, pero estaban dispuestos a admitir que la explicación tradicional de Wolff era seriamente incompleta *porque* se había olvidado absolutamente de los fenómenos de la sensación. Los pensadores alemanes habían descubierto que los filósofos británicos tenían también algo que ofrecer; y puesto que las obras relevantes no habían sido minuciosamente reseñadas en muchas revistas alemanas, sino traducidas apresuradamente en su mayoría, muchos pensadores alemanes se vieron obligados a formular por sí mismos el nuevo problema o la nueva tarea de la ética. Las obras de Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Ferguson y de casi cualquier otro filósofo británico importante abundaban en problemas que reclamaban soluciones y en observaciones que requerían ser explicadas si la filosofía alemana tradicional quería sobrevivir. La mayoría de estos problemas estaban relacionados con el análisis de la sensación en los contextos teóricos, morales y estéticos. Central entre todos ellos era el problema del "sentido moral". Muchos alemanes pensaban que las observaciones de los británicos tenían cabida en una explicación más racional sin pérdida sustancial, y que su tarea fundamental consistiría entonces en explicar el modo en que la *teoría* wolffiana podía dar cuenta de los *hechos* (aparentemente recalcitrantes) descubiertos por los

británicos. Así pues, muchos filósofos del continente pensaron –al menos al principio– que su tarea debía consistir en incorporar (de un modo más o menos simple) las "observaciones" británicas en una "teoría" comprehensiva.

Como Moses Mendelssohn comentaba con ocasión de una recensión de la obra de Edmund Burke *Una investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo bello y lo sublime*:

> La teoría de las sensaciones y las pasiones humanas ha experimentado en tiempos recientes el mayor de los progresos, puesto que las otras partes de la filosofía no han avanzado mucho al parecer desde hace tiempo. Nuestros vecinos, y especialmente los ingleses, nos han precedido con observaciones filosóficas de la naturaleza, y nosotros los hemos seguido con nuestras inferencias racionales; y si esto va a continuar del mismo modo, a saber, que nuestros vecinos observen y nosotros expliquemos, podemos esperar conseguir con el tiempo una teoría completa de la sensación[152].

Lo que se estaba echando en falta según Mendelssohn era una *Teoría universal del pensamiento y de la sensación*; una teoría así cubriría la sensación y el pensamiento en los contextos teórico, moral y estético[153]. Esa teoría estaría compuesta de "observaciones" británicas y "explicaciones" alemanas (léase: wolffianas). Mendelssohn admitía que una tal reducción a la razón podría plantear dificultades en el caso de los juicios morales, puesto que nuestros juicios morales «tal como están presentes en el alma difieren totalmente de los efectos producidos por los diferentes principios racionales», pero eso no significaba que tales juicios no se dejasen analizar con principios racionales y distintos[154]. Mendelssohn sugería que nuestros sentimientos morales eran «fenómenos que estaban relacionados con los principios racionales de la misma manera que lo están los colores con los ángulos de refracción de la luz. Aparentemente son de naturaleza completamente distinta, pero básicamente son una y la misma cosa»[155]. El problema del "sentido moral" no era para los filósofos alemanes una cuestión aislada, sino parte importante de un problema más amplio concerniente a la relación entre sensibilidad y razón en general. La cuestión era por tanto: ¿cómo producir una teoría unificada compuesta de

sensación y de razón? Los diferentes ensayos de respuesta a esta pregunta revelan que casi todo el mundo pensaba que esa respuesta solo podría hallarse mostrando o presuponiendo que esas dos facultades aparentemente distintas eran en realidad expresiones de una y la misma facultad, que las sensaciones y los pensamientos eran parte de un continuo. Algunos subrayaban como básica la parte sensitiva de este continuo, aunque la mayoría optaba por la intelectual; pero, y esto es sumamente importante, todos aceptaban lo que puede ser llamado "tesis de la continuidad" entre sensación y cognición[156].

Esta fue la razón de que las observaciones de Hutcheson sobre el "sentido moral" pudieran constituirse también en punto de partida para Kant; y fue precisamente esta razón la que lo llevó a afirmar que «los esfuerzos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume..., aunque imperfectos y deficientes, han llegado más lejos sin embargo en la recolección de los primeros principios de toda moralidad»; y finalmente fue esta la razón de que Kant mismo se comprometiese con tales observaciones. Puesto que los principios de la moralidad pueden ser extraídos de la observación empírica por parte de algo que parecería ser un sentido especial pero luego resultar que no lo era, podemos iniciar nuestro análisis a partir de este dato. Dado el peligro inherente al procedimiento de definición racionalista, deberíamos partir de tal evidencia. No obstante, este era un punto más procedimental que fundacional. La posición de Kant era compatible con el tipo de racionalismo que Mendelssohn suscribía. En esta explicación de la naturaleza humana, la razón jugaba una parte tan importante como el sentido moral. A Kant no tendría que preocuparle el problema de cuál era más importante. Pero eso no significaba que él alimentara dudas sobre su propia postura. Su oscilación entre razón y sentido moral era la propia de dos aproximaciones radicalmente diferentes al fundamento de la moral. Pues Kant, al igual que sus contemporáneos, suscribía la «tesis de la continuidad». No hay ciertamente nada en los pronunciamientos de Kant sobre el sentido moral en sus obras publicadas entre 1760 y 1770 que lo distinga sustancialmente de sus contemporáneos alemanes. Kant consideraba sumamente importantes las observaciones al estilo británico, y con frecuencia las subrayaba. Cuando él decía que «bajo el nombre de "sen-

timiento moral", Hutcheson y otros habían iniciado el comienzo de ciertas excelentes observaciones», no quería decir que Hutcheson y esos otros estuvieran esencialmente en lo cierto[157]. Al igual que Mendelssohn, Kant pensaba que habían acertado a abrir una buena salida, pero que sus principios tenían que ser elevados al «más alto grado de evidencia filosófica». Y así pudo argumentar en las *Observaciones acerca de lo bello y de lo sublime* de aquel mismo año que

> la virtud verdadera solo puede injertarse en principios, que cuanto más generales sean, tanto más sublime y más noble se hace ella. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo pecho humano y que es mucho más amplio que los fundamentos peculiares de la compasión y de la amabilidad. Creo que puede resumirse diciendo que es *el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana*. El primero es un fundamento de la benevolencia universal..., el segundo de la estima universal[158].

Este pasaje no implica que toda moralidad tenga su base en un sentido o sentimiento moral. Lo más que muestra es que la virtud presupone sentimientos, dejando abierta la cuestión de lo que puedan ser los principios sobre los cuales se basan en última instancia los juicios morales. Pero ni siquiera puede ser esta la historia completa, porque cuando Kant habla de la necesidad de subordinar la propia inclinación de uno a otra que haya sido generalizada de manera que alcance a toda la humanidad, está pensando en ciertas operaciones intelectuales que inicialmente generalizan unos sentimientos particulares. Y eso significa que la verdadera virtud presuponía también para Kant el entendimiento o el pensar. De este modo, una persona que ayuda a otra necesitada por simpatía más que por el deseo de reparar una falta cometida anteriormente, violaría su deber de justicia, por lo cual es claro que no sería virtuosa. Kant llega incluso a afirmar que la simpatía es «débil y siempre ciega». La verdadera virtud requiere reglas generales, y estas no pueden provenir del sentimiento[159]. Y esto sugería que Kant no pudo haber creído en 1763 que los juicios morales estuvieran basados sin más en los sentimientos. Es competencia de la razón analizar y clarificar el complejo y confuso concepto del bien

mostrando cómo emerge este de las simples sensaciones de lo bueno[160].

El pensamiento de Kant sufrió un cambio radical cuando comprendió que la razón y la sensación no podían ser entendidas como un continuo. En la Disertación Inaugural de 1770 no mantuvo ya la continuidad o puente entre sensación y razón. Las dos facultades eran para él radicalmente discontinuas, y *en consecuencia* tuvo que sostener que su anterior enfoque era inútil. Fue esta ruptura lo que marcó la diferencia entre las concepciones precrítica y crítica de la ética mantenidas por Kant. El rechazo de la tesis de la continuidad señaló el final de la búsqueda de puntos fijos en la *naturaleza humana* y el comienzo de sus esfuerzos por localizarlos en la razón pura. Este cambio estaba conectado con consideraciones de tipo moral y con una nueva teoría del espacio y el tiempo.

En el ensayo de 1768 "Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas dentro del espacio", sostenía Kant que el espacio no era un objeto de sensación externa, sino «un concepto fundamental que hacía posibles en primer lugar todos esos tipos de sensaciones». Igualmente nos aseguraba que este concepto de espacio no era «un mero ente de razón». Era bastante más que eso. Pero no estando en absoluto seguro de haber demostrado esta tesis, acababa diciendo en una nota escéptica que

> no faltan las dificultades en torno a este concepto cuando, mediante ideas de la razón, uno trata de captar su realidad, que es bastante evidente para el sentido interno. Pero esta es una dificultad constante en las investigaciones filosóficas que se ocupan de los primeros datos de nuestro conocimiento. Mas esta dificultad no es nunca tan decisiva como la que surge cuando las consecuencias de un concepto aceptado contradicen la experiencia más evidente[161].

Cuando escribió estas palabras, Kant aceptaba aún la tesis de la continuidad, y en este ensayo el espacio no era solo una forma de la intuición sensible, sino que también estaba concebido en términos newtonianos: para Kant era una realidad independiente. Pero poco después de haber publicado el ensayo, Kant cambió de opinión tanto acerca de la tesis de la continui-

dad como sobre la naturaleza del espacio. Esto sucedía en 1769. Pero esto no significaba que Kant hubiese presentado su nueva teoría de manera precipitada, sino solo que ahora creía conocer cuál era la teoría que tenía que defender. Esta teoría iba a suministrar en última instancia un enfoque completamente nuevo juntamente con una nueva justificación y una nueva defensa.

5

AÑOS DE SILENCIO

(1770-1780)

LA DISERTACIÓN INAUGURAL: «METAFÍSICA GENUINA SIN MEZCLA ALGUNA DE LO SENSIBLE»

En enero de 1770 recibió Kant la oferta de un puesto en la Universidad de Jena. Dada su respuesta a la Universidad de Erlangen, habría sido sorprendente que hubiese aceptado. En todo caso, un par de meses más tarde la oportunidad tanto tiempo esperada de un posible nombramiento en Königsberg pareció presentarse repentinamente. El 15 de marzo de 1770 falleció Langhansen, el profesor de matemáticas que había juzgado su examen de entrada en la Universidad de Königsberg. Kant no perdió un segundo. En carta fechada el 16 de marzo, envió a Berlín para su consideración la correspondiente solicitud del puesto vacante. Él no aspiraba al que acababa de dejar Langhansen. En su lugar sugería un intercambio. Christiani, que hasta entonces había explicado filosofía moral y también matemáticas, y que era yerno de Langhansen, podía ocupar aquella cátedra. Como razón adicional en favor de este cambio, Kant aducía el hecho de que, tradicionalmente, el profesor de matemáticas era también el inspector del *Collegium Fridericianum*, y que Christiani reunía los mayores méritos para este cargo. Puesto que el cargo estaba muy bien remunerado y comportaba además un apartamento gratis en el colegio, era muy

verosímil que Christiani se mostrase interesado. Kant no lo estaba. Si este intercambio con Christiani no fuese posible, él sugería un arreglo con el profesor Buck, que ocupaba el cargo de profesor de lógica y metafísica, y que era docente gratuito de matemáticas. Dado que Buck había obtenido su nombramiento «solo con ocasión del *gobierno* ruso», y que él por su parte gozaba «de la completa aprobación de la academia», pensaba que tal intercambio no atentaría ni contra la justicia ni contra la utilidad pública[1]. Parece claro que Kant habría rechazado una docencia en matemáticas al igual que antes había rechazado la de poesía, y que lo único que habría aceptado sería una cátedra de filosofía moral o una de metafísica y lógica.

El 31 de marzo, justo quince días después de haber presentado su petición, Kant fue nombrado *Professore Ordinario der Logic und Metaphysic*. El puesto que tanto venía deseando desde el año 1755 al menos llegaba por fin a sus manos. Buck no se sentía tan feliz. Al parecer, ni Kant ni las autoridades prusianas le habían consultado nada, y se quejaba amargamente de aquella operación, diciendo que «jamás había pensado en solicitar un profesorado en matemáticas», y que «el mismo Kant le había llevado inesperadamente la Patente Real sin haber hablado previamente con él o molestarse siquiera en realizar alguna indagación amistosa sobre el tema»[2]. Es evidente que no existía demasiado amor entre Kant y Buck, el alumno favorito de Knutzen y su sucesor en el cargo. Kant no se cuidó de Buck y obtuvo lo que deseaba. Bien considerado en Berlín, persiguió directamente sus propios intereses, olvidándose por completo de las buenas maneras o incluso del sentido moral. La indiferencia de Kant por el destino de Buck pudo haber estado motivada por su convicción de que era él y no Buck el que se merecía el puesto en 1759, y que Buck no tuvo empacho en recoger entonces lo que era suyo en todo caso. Por otras parte, Kant no tuvo nunca en muy alta estima a Buck como filósofo.

El nuevo salario de Kant era de 160 táleros y 60 groschen, o unos 100 táleros más que lo que recibía como ayudante de bibliotecario, y unos 40 menos de lo que habría cobrado en Jena[3]. Sus ingresos (unos 220 táleros) seguían siendo modestos, pero le permitían vivir con cierta holgura. De hecho, el salario de profesor era suficiente para Kant, y en mayo de 1772 dimitió de su puesto en la biblioteca.

Antes de poder tomar posesión de la cátedra, Kant tenía que defender públicamente en latín la llamada Disertación Inaugural; y así lo hizo el 21 de agosto de 1770. Tres estudiantes (uno procedente de la Facultad de Teología, otro de la Facultad de Derecho y un tercero de la de Artes Liberales) y dos colegas eran los oponentes. Como "respondedor" o defensor de su tesis, Kant había elegido a Herz, que por entonces era estudiante de medicina. Esta elección significó un gran honor para Herz. Pero casi estuvo al borde de serle denegado, ya que Kant tuvo que superar «las serias objeciones que el senado de la universidad planteaba» a que Herz desempeñara aquel papel[4].

La disertación llevaba por título *"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"*, o "Principios formales del mundo sensible y del inteligible". Aunque el trabajo no era más que una tesis compuesta precipitadamente y escrita solo para satisfacer los requisitos académicos para el cargo de profesor, presentaba, sin embargo, por vez primera importantes aspectos de la filosofía crítica. El propio Kant consideraba esta pieza ocasional como el verdadero final de su "período precrítico" y el principio de su "filosofía crítica". Así, cuando fue abordado en 1797 por Johann Heinrich Tieftrunk para proponerle la publicación del conjunto de sus escritos menores, Kant le respondió: «Acepto su propuesta de reunir en una publicación mis escritos menores. Sin embargo, no me gustaría incluir en ella nada anterior a 1770, de manera que tendría que empezar con la disertación *de mundi sensibilis et intelligibilis forma...*»[5].

Una de las más importantes entre las nuevas doctrinas de la Disertación Inaugural de Kant era su radical distinción entre "intelecto" y "sensación". En esta obra, Kant sostenía explícitamente que esas dos facultades eran fuentes independientes e irreducibles de dos tipos de conocimiento enteramente diferentes: la sensibilidad, a la que Kant definía como «la receptividad de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea *afectado* de determinada manera por la presencia de algún objeto», y la inteligencia, definida como «la *facultad* de un sujeto por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos»[6]. El conocimiento intelectual no tiene nada en común con el conocimiento sensitivo.

Igualmente, sostenía la necesidad de asumir dos mundos, un *mundus intelligibilis* y un *mundus sensibilis*. Cada uno de ellos obedece a sus propios principios y exhibe formas peculiares suyas, y cada uno de ellos tiene sus propios objetos: «El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que solo puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno*; lo segundo *noúmeno*»[7]. Los fenómenos son «representaciones de las cosas *tal como ellas aparecen*», los noúmenos son «representaciones de cosas *tal como ellas son*»[8]. Sería por tanto un serio error considerar que lo sensible es lo que se conoce confusamente y lo inteligible lo que se capta de modo claro y distinto. En las propias palabras de Kant: «Se declara mal lo sensible [diciendo] que es lo *conocido confusamente*, y lo intelectual [diciendo] que es aquello cuyo conocimiento es *claro*. Porque estas son diferencias puramente lógicas y que *no afectan* a lo *dado*, sujeto de toda comparación lógica»[9]. Kant hace objeto de una crítica especial "al ilustre Wolff", del que teme que «con esta diferencia entre lo sensible y lo intelectual, que para él es puramente lógica, anule por completo la excelente doctrina de la Antigüedad acerca de la constitución de los *fenómenos y noúmenos*, con mucho daño de la filosofía»[10]. Pero Kant creía que no solo Wolff, sino todo filósofo moderno había aceptado, más o menos acríticamente, esta misma tesis. En contraste con ellos, Kant deseaba volver a la iniciativa de la Antigüedad proclamando la necesidad de una «metafísica genuina sin mezcla alguna de lo sensible»[11]. Es evidente que el conocimiento sensible presupone el uso de ciertos conceptos del entendimiento, pero este uso del entendimiento es meramente lógico, o quizá mejor, meramente formal. Y es de importancia secundaria comparado con el uso real del entendimiento mediante el cual «los conceptos mismos, tanto de los objetos como de sus relaciones, nos *son dados*»[12].

Esta nueva tesis de la discontinuidad radical entre sensibilidad e intelecto está estrechamente conectada con otras dos doctrinas presentadas por vez primera en este escrito: la de la subjetividad del espacio y el tiempo, y la de la naturaleza esencialmente racional de la moralidad. El espacio y el tiempo no son ya conceptos intelectuales, sino formas subjetivas de nuestra sensibilidad. Los objetos espacio-temporales, o fenómenos,

no son precisamente cosas-en-sí. Toda la ciencia se ocupa de meros fenómenos. Mientras que en sus anteriores escritos Kant había tratado de explicar el espacio como un efecto de los principios internos de las mónadas físicas y había distinguido entre espacio matemático y espacio físico, en 1770 acepta solo un tipo de espacio. Ahora, el espacio no es más que una característica formal del mundo sensible, que puede servir por tanto como criterio de distinción entre fenómenos y nóumenos. Una de las reglas para mantener a la metafísica libre de toda contaminación de lo sensible dice: «Si se aplica a un concepto intelectual [algo que es propio de las relaciones de espacio y tiempo]..., ese concepto no debe ser afirmado objetivamente, sino *solo como condición sin la cual no hay lugar para el conocimiento sensible del concepto en cuestión*»[13]. La espacialidad y la temporalidad son criterios negativos que nos permiten excluir los conceptos que son propios de la metafísica pura.

Kant seguía creyendo en 1770 que había conceptos independientes del espacio y del tiempo en su sentido apropiado, y que era aún posible una metafísica genuina liberada de todo lo que fuera meramente sensible. Dicho en otras palabras, Kant seguía creyendo que podía hacer afirmaciones interesantes y significativas sobre «cosas que en sí mismas no pueden ser objetos de los sentidos externos (como los que el hombre posee)»[14]. Era importante para él la posibilidad de hacer afirmaciones sobre cosas inmateriales que están «totalmente exentas de la condición universal de ser *cosas sensibles externas y espaciales*»[15]. Abogaba por un fin dogmático del entendimiento que era diferente de su propósito *"elénctico"* [confutatorio] meramente negativo que mantendría a lo sensible separado de lo noumé-nico. Este fin dogmático era tan importante para Kant porque «de acuerdo con él, los principios generales del entendimiento puro, como los que brinda la ontología o la psicología racional, se constituyen en un cierto ejemplar o paradigma, que no puede ser concebido sino por el intelecto puro, que es a su vez, por lo que se refiere a la realidad, medida común de todo lo demás»[16]. Los principios puros del entendimiento eran por tanto de importancia máxima para la evaluación de la realidad de las cosas.

Kant pensaba que mediante los principios puros podíamos

concebir un ser primordial que nos permitiera evaluar a todos los seres derivados. Sería un modelo, forma o paradigma, del cual todas las otras cosas serían justamente copias imperfectas[17]. Este paradigma era la "perfección nouménica", en sus dos vertientes de perfección en el sentido teórico y de perfección en el sentido práctico. «En el primer sentido es el Ser Supremo, DIOS; en el segundo es la PERFECCIÓN MORAL. Así pues, la *filosofía moral*, en cuanto que suministra los primeros *principios del juicio* [moral], no es conocida sino por el intelecto puro y pertenece a la filosofía pura»[18]. Esto quiere decir que los principios morales son intelectuales. Y eso significa que atañen a las cosas en sí o noúmenos y que se encuentran entre los principios formales del *mundus intelligibilis*. Por lo tanto, los conceptos morales no podrían ser reducidos a la sensibilidad. Sería imposible obtener estos conceptos mediante el análisis de las sensaciones. La aceptación equivocada por parte de Wolff de la tesis de la continuidad le impidió situar en el entendimiento puro el origen de los conceptos morales. Y con ello echó por tierra la «más noble empresa de la Antigüedad». Kant, en cambio, esperaba mostrar que la filosofía moral, en la medida en que «es conocida por el intelecto puro y pertenece exclusivamente a la filosofía pura», era objetiva. No depende en absoluto de las condiciones subjetivas de la sensibilidad, y está firmemente enraizada en ciertas exigencias del conocimiento que están «enteramente exentas de la condición universal de la *externalidad, o espacialidad, de las cosas sensibles*». Esta fue la razón del empeño de Kant en perseguir «una metafísica pura sin mezcla alguna de lo sensible». Y todas estas ideas, que son esencialmente *platónicas*, fueron los orígenes del idealismo kantiano[19].

Los conceptos puramente racionales o intelectuales eran "connatos" al intelecto puro. Eran conceptos «abstraídos atendiendo a las acciones de este con ocasión de la experiencia a partir de leyes innatas en la mente», y «no entran nunca en las representaciones sensibles como partes de ellas». Por ello no podrían ser abstraídos de esas representaciones sensibles, sino que tendrían que provenir exclusivamente del intelecto. Como ejemplos de tales conceptos, Kant aduce no solo la «posibilidad, la existencia, la necesidad, la sustancia, la causa... con sus opuestos y correlatos», sino también los "conceptos morales" en general y la *"perfectio noumenon"* en particular.

La *"perfectio noumenon"* en su sentido teórico "es el Ser Supremo, Dios", y en su sentido moral, "la perfección moral". Aunque en la Disertación Inaugural se concentró Kant en el sentido teórico de la *perfectio noumenon*, no dejó de observar también que «la filosofía moral, en cuanto que suministra los primeros principios del juicio [moral], no es conocida sino por el intelecto puro y pertenece a la filosofía pura»[20]. En 1764 Kant no pudo decidir si eran la razón o los sentidos los que nos proporcionaban el principio primero del juicio moral; para 1770 se había decidido en favor de la razón. Sin embargo, el concepto de razón que tiene Kant en 1770 es muy distinto del que tenía en 1764. Mientras que su anterior concepto consistía en una serie de percepciones generalizadas, el que mantenía en 1770 estaba caracterizado por un cierto "ideal" que es independiente de la sensación. Este "ideal", que era para Kant el «máximo de perfección llamado Idea por Platón», suministraba «la medida común y el principio por el cual tenemos conocimiento» y se identificaba con la *"perfectio noumenon"*.

Ciertamente, este ideal era para Kant la máxima expresión de nuestro intelecto. De acuerdo con ello, los intereses más importantes de la razón pura tenían que consistir en la determinación de las características de ese ideal. Tal ideal no era solo «el principio del conocimiento», sino también «la medida común de todas las demás cosas en tanto que reales». Kant no solo pensaba que conocemos las cosas a través de Dios, sino también que esas cosas tienen realidad solo en la medida en que Dios las ha traído a la existencia. Nuestras respuestas a la cuestiones epistemológicas, ontológicas y morales resultaban estar fundadas para él en un mismo principio: «Dios... como ideal de perfección», o la *perfectio noumenon*. Así pues, los conceptos intelectuales tienen un doble uso. En primer lugar, lo que Kant llamó el "uso elénctico", o «servicio negativo de impedir que los conceptos de la sensación sean aplicados a los noúmenos»; y en segundo lugar, el uso dogmático de establecer el verdadero conocimiento de la realidad.

Kant redactó la Disertación Inaugural como mero esbozo de un nuevo método que «ocuparía el lugar de una ciencia propedéutica, para inmenso beneficio de todos aquellos que explorasen los lugares más recónditos de la metafísica»[21]. El aspecto

más importante de este método estaba según Kant en su distinción neta entre principios del conocimiento sensitivo y principios del conocimiento intelectual, y su «regla más importante» era: «Se ha de evitar cuidadosamente *que los principios peculiares del conocimiento sensitivo traspasen sus límites y afecten a lo intelectual*»[22]. Kant no abandonaría nunca esta postura respecto al pensamiento y a la sensación. Sin embargo, se vio obligado a cambiar de parecer sobre el modo de defenderla. En 1770 creía que la razón era capaz de asegurar el fundamento de una teoría moral universal basándose solamente en el conocimiento de las cosas «tal como ellas son», y que este tipo de conocimiento era asequible mediante la razón.

Kant concluía la Disertación Inaugural con una prometedora nota sobre un «desarrollo más prolijo» de aquellas cuestiones. Aunque no entraba en su ánimo presentar en este esbozo ningún tipo de ideas positivas para una reforma, pensaba entonces que con su escrito había proporcionado el fundamento de una tal reforma. La *Crítica de la razón pura*, que apareció once años más tarde, significó el cumplimiento de aquella promesa. En la *Crítica* ofrecía Kant por vez primera al público los resultados de las deliberaciones que lo habían tenido ocupado durante todos aquellos años. Su publicación acabó con más de una década de "silencio" –y de trabajo exhaustivo.

PRIMERAS REACCIONES: «AÚN NO ESTAMOS... LO SUFICIENTEMENTE CONVENCIDOS»

La Disertación Inaugural fue recensionada en la *Königsberger gelehrte und politische Anzeigen* el viernes 22 de noviembre y el lunes 25 de noviembre de 1771. El recensor era Johann Schulz, que en aquel tiempo era pastor en una ciudad llamada Löwenhagen. Schulz empezaba por resaltar la importancia de la disertación, afirmando que era diferente de la mayoría de los ejercicios académicos y que prometía la purificación de la metafísica de toda contaminación de lo sensible. A continuación ofrecía un detallado resumen de la obra. En la segunda parte de su recensión se mostraba más crítico. Así, por ejemplo, rechazaba la afirmación de Kant de que la intuición intelectual era im-

posible. Aunque esta afirmación «es básica para toda la disertación», es "indemostrable" porque el alma puede verse "a sí misma" y a todo lo que sucede en su interior por sensación interna. Es irrelevante que estas sensaciones lo sean de objetos externos o internos. Puesto que el tiempo no era para Kant solo la forma de la sensación, sino también del pensar, no podía negar que la intuición intelectual era imposible sobre la base de que ocurría en el tiempo. Ciertamente, Kant deseaba mostrar que el espacio y el tiempo eran justamente principios del mundo sensible, pero dado que también podrían ser principios del mundo sensible y del inteligible, Kant tendría que probar por qué eso era imposible. Kant podría tener razón, pero el hecho es que no lo demostró. Schulz ponía igualmente objeciones al principio kantiano de la forma del mundo intelectual. Kant pensaba que esta forma consistía en la dependencia de todas las cosas respecto de una sola entidad. Schulz «no vaciló en declarar simplemente que tal tesis era incorrecta». Kant demostraba que todas las sustancias de este mundo tenían que depender de una única causa necesaria, pero no probaba su inversa: que todas las sustancias que dependen de una sola causa tienen que formar un mundo. Kant había inaugurado un importante y novedoso camino al investigar la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, pero aún quedaba mucho por hacer. Schulz confesaba que «aunque aún no estamos lo suficientemente convencidos, las perspectivas que esta obra nos abre son sin embargo tan estimables que no sabemos de ninguna otra capaz de proporcionar mejores materiales para el perfeccionamiento de la metafísica»[23]. Kant calificó al «honesto pastor Schulz» de «la mejor cabeza filosófica que él conocía en la región»[24], y afirmaba que su objeción acerca del tiempo como forma del sentido interno era «la más esencial» que cabía plantear a su sistema, y que le «había obligado a una buena cantidad de horas de reflexión por su parte»[25].

Por aquella misma época surgieron también otras respuestas. En una carta fechada el 8 de diciembre de 1770, Sulzer afirmaba que la teoría de Kant era «no solo completa, sino importante». Sin embargo, se encontraba ante un pequeño problema: hasta entonces había estado convencido de que la opinión de Leibniz sobre el tiempo y el espacio era correcta, y de que los conceptos

de "espacio" y "tiempo" diferían de los de "extensión" y "duración". El segundo par constaba de conceptos simples, el primero de conceptos complejos que no se dejaban formular sin el concepto de orden. Estaba de acuerdo con Kant sobre el «influjo natural de las sustancias», y había meditado durante largo tiempo sobre esta cuestión al modo en que Kant lo hacía. También sustentaba algunas ideas respecto a la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, y esperaba novedades sobre ella en el futuro[26]. Tampoco faltaron las críticas. Mendelssohn escribía a Kant el 25 de diciembre de 1770:

> Ha llegado a mis manos su disertación y la he leído con sumo placer. Por desgracia, mis dolencias nerviosas me impiden trasnochar y realizar el esfuerzo de pensamiento que una obra especulativa de esta naturaleza merece. Es fácil ver que este pequeño libro es fruto de una larga meditación, y que debe ser considerado como un fragmento de un sistema completo... La evidente oscuridad de ciertos pasajes es indicio... de que esta obra debe ser parte de una totalidad más amplia... dado que usted posee un gran talento para escribir de manera tal que llegue a muchos lectores, espero que no se restrinja siempre a los pocos expertos que están al tanto de las últimas novedades y que son capaces de adivinar lo que esconden los indicios publicados.
>
> Puesto que no me considero uno de esos expertos, no me atrevo a comunicarle todos los pensamientos que su disertación me ha sugerido. Permítame por tanto exponerle solo unos cuantos que no conciernen a sus tesis importantes, sino exclusivamente a algunas cuestiones periféricas[27].

Curioso planteamiento; Mendelssohn reprochaba a Kant –cuyo reciente nombramiento se debía precisamente a su condición de profesor y escritor popular– que fuera oscuro. Tras observar que ya él mismo había dicho por extenso algo muy similar a lo que Kant exponía en la disertación (y anunciarle que le enviaría la segunda edición de sus *Escritos filosóficos*), lo criticaba por identificar el instinto moral de Shaftesbury con el sentimiento de placer de Epicuro. Pero su crítica más importante iba dirigida contra la concepción kantiana del tiempo. Kant había sostenido en la disertación que si sabemos lo que significa la palabra "después", es solo porque antes nos hemos formado

el concepto de tiempo[28]. Mendelssohn admitía que, efectivamente, la primera acepción de la palabra "después" puede tener un significado cronológico, pero que es posible utilizarla para cualquier orden en general «en el que A sea posible solo cuando, o en caso de que, B no exista. Dicho brevemente, esa palabra puede significar el orden en el que dos cosas puedan existir absolutamente (o incluso de manera hipotética)»[29]. Es solo una cuestión de lenguaje el hecho de que parezca tener un significado temporal. Por razones similares, el principio de contradicción exigía la condición «a un mismo tiempo». Pero más importante que todo esto era que Mendelssohn afirmaba que podía convencerse a sí mismo de que «el tiempo era algo meramente subjetivo». Su argumento discurría de este modo: La sucesión es una condición necesaria de las representaciones de las mentes finitas. Las mentes finitas no son solamente sujetos, pues son también objetos de representación en las mentes de Dios y en las de los otros seres humanos. En consecuencia, la sucesión es también necesariamente objetiva. Si la sucesión es una realidad en las criaturas que tienen representaciones, ¿por qué no puede ser una realidad en los objetos sensibles? Las objeciones a este modo de concebir el tiempo están lejos de ser obvias. El tiempo, que de acuerdo con Leibniz es un fenómeno, tiene, según todas las apariencias, aspectos tanto subjetivos como objetivos. «El lado subjetivo es la *continuidad*» que nosotros le atribuimos; «el lado objetivo es la sucesión de alteraciones que son consecuencias [*rationata*] equidistantes de un fundamento común»[30].

En una carta enviada a Kant un par de meses antes, Lambert le había criticado su «excelente disertación» y reconocido que la fuente de las especulaciones de Kant se encontraba en sus propios trabajos. Kant buscaba establecer una distinción neta entre los objetos sensibles y los intelectuales, y sostenía que las cosas que requerían espacio y posición diferían en género de las cosas que debían ser eternas. El mismo Lambert había dicho otro tanto en el *Nuevo Organon* de 1764, pero, y esto era importante, él se había limitado a hablar solo de cosas existentes, mientras que Kant quería aplicar esta dicotomía a todas las cosas. ¿Son sensibles las verdades de la geometría y de la cronometría, o son también inteligibles, es decir, eternas e inmutables? Tal vez fueran las dos cosas. En cualquier caso,

> hasta ahora no he sido capaz de negar realidad al tiempo y al espacio, o de considerarlos como meras imágenes y apariencias. Creo que todo cambio tendría que ser también una mera apariencia. Y esto contradiría a uno de mis principios (número 54 de la *Fenomenología*). Si los cambios poseen realidad, entonces tengo que garantizársela también al tiempo[31].

En los objetos existentes ha de haber algo que corresponda al tiempo y al espacio[32].

Kant sabía ya en junio de 1771 que Herz, su alumno y respondedor, iba a publicar dentro de aquel mismo año sus *Reflexiones de filosofía especulativa* (*Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*), un comentario de su Disertación Inaugural[33]. Esperaba mucho de esta obra. Y aunque más tarde, siguiendo una recensión de Lambert, rebajó un tanto sus expectativas, la consideró importante, al menos al principio[34].

El libro de Herz está escrito como una serie de cartas a un amigo sobre la filosofía de Kant. Aunque en una buena parte es solo un resumen de la postura de Kant, Herz ofrece también en él un repertorio de críticas. Kant se había contentado con discutir las diferencias entre lo subjetivo y lo objetivo, y con mostrar que el conocimiento sensible se ocupa solo de lo subjetivo, mientras que el conocimiento racional se orienta hacia «lo objetivo de las cosas» y al establecimiento de los principios que operan en cada caso[35]. Herz declaraba:

> Creo, sin embargo, que puedo mantener de modo muy persuasivo que existe una diferencia demasiado grande incluso entre las relaciones de las cosas tal como nosotros las determinamos de acuerdo con las leyes de la razón pura, y lo que es verdadero de esas cosas con independencia de nuestro conocimiento. Esta afirmación está basada nada menos que en la naturaleza de nuestro conocimiento en general. Locke ha mostrado que este no se extiende nunca más allá de las cualidades que estas cosas tienen... Pero lo que constituye el sustrato, lo que todas esas cualidades poseen, no puede ser a su vez una cualidad... Y así deja de ser un objeto de nuestro conocimiento...[36].

No podemos conocer las cosas en sí mismas en ningún sentido. Sea cual sea el significado de los principios del mundo inteligible, esos principios no equivalen al conocimiento de las

cosas en sí. Kant debe estar equivocado en lo que concierne a este último punto.

Al discutir el "principio de accidentalidad" de Crusius, que dice que «todo lo que existe de modo contingente no ha existido en algún tiempo dado», Herz llevaba su argumento aún más lejos. Si antes se había apoyado en Locke con respecto al concepto de sustancia, ahora argumentaba siguiendo esencialmente las líneas de Hume:

> El *Magister* Kant cree que caemos en el error porque engañosamente transformamos en condición del objeto lo que en nuestro conocimiento subjetivo es el signo más seguro del carácter accidental del objeto (a saber: nuestro conocimiento de que [ese objeto] no existía en un tiempo dado). Tal vez no sea inoportuno retroceder un poco... Ya dije antes algo sobre la diferencia entre necesidad absoluta y necesidad hipotética. Si ya ha quedado establecido que nada puede existir sin una razón, entonces esta condición tiene que ser aplicada a toda cosa, salvo al ser absolutamente necesario... Dado que las cosas accidentales presuponen necesariamente una razón y pueden por tanto existir solo como una consecuencia, creo que los conceptos de causa y efecto deben ser investigados más exhaustivamente... Parece, sin duda, cierto que las repetidas observaciones de dos hechos sucesivos son lo único que nos autoriza a esperar que, de acuerdo con las leyes de la probabilidad, los dos hechos ocurran en conjunción constante, y a llamar *causa* al que ocurrió primero en el tiempo, y *efecto* al que apareció después. El concepto de tiempo, que ha entrado en los dos conceptos, y que por tanto pertenece a estos del mismo modo que pertenece a todo conocimiento experiencial, está tan ligado a ellos en nuestra representación que no nos es posible pensar causa y efecto sin espacio ni tiempo ni siquiera en los conocimientos racionales puros, donde el espacio y el tiempo no están presentes[37].

En otras palabras, Herz está afirmando que el concepto de causalidad está tan infectado por la sensibilidad como cualquier otro concepto. Por ello no puede ser usado legítimamente en una metafísica racional pura. La causalidad presupone temporalidad. Y esto quiere decir que Kant no había sido lo suficientemente radical.

Si esto no bastaba para llamar la atención de Kant sobre la

relevancia de Hume respecto a la nueva metafísica puramente racional, el hecho siguiente debió haberle ayudado. La *Königsberger gelehrte Zeitung* publicó el 5 y el 12 de julio de 1771 un ensayo titulado "Nachtgedanken eines Skeptikers" (Pensamientos nocturnos de un escéptico), que ofrecía un monólogo dramático a la manera de la obra de Edward Young *Pensamientos nocturnos sobre la vida, la muerte y la inmortalidad* (1742-1745), un libro que entonces gozaba de gran popularidad en Alemania. Como era frecuente, el autor del artículo quedaba en la sombra. Dado que su prosa se parecía mucho a la de Johann Georg Hamann, quien no solo estaba profundamente influido por Young, sino que era además el editor ejecutivo de la publicación y con frecuencia publicaba en ella sus propios artículos, muchos lectores de Königsberg y de otros lugares adjudicaron a Hamann la autoría del ensayo[38]. Pero Hamann no era el autor de aquellos "Pensamientos nocturnos", sino solo el traductor. El autor real era David Hume[39]. Kant debería saber esto.

Los "Pensamientos nocturnos de un escéptico" eran la traducción al alemán de la Conclusión del Libro I del *Tratado* de Hume. En el *Tratado* mismo, la sección traducida se llamaba simplemente "Conclusión de este libro"[40]. Hamann le dio un título más espectacular, pero bastante conveniente. Es obvio que también trató de oscurecer por todos los medios el origen del ensayo. Donde el texto de Hume decía "en Inglaterra", Hamann ponía *"in unserm Land"* o "en nuestro país", y suprimía completamente el último párrafo de la Conclusión de Hume, pues ese párrafo le habría revelado al lector que aquellas páginas eran solo parte de una obra mucho más extensa[41].

En la Conclusión del Libro I del *Tratado*, Hume discutía el principio de causalidad, pero el peso de su argumentación era aquí muy distinto del de la primera *Investigación (Enquiry)*. En esta última, Hume sostenía simplemente que nuestro conocimiento de una conexión causal particular no puede estar basado en un razonamiento *a priori*, sino que «surge completamente de la experiencia, cuando descubrimos que ciertos objetos particulares se presentan en conjunción constante con otros». En la Conclusión del Libro I del *Tratado*, insistía en cambio en que la conexión entre causa y efecto «está meramente en nosotros mismos» y que esta conexión «no es más» que una

«determinación de la mente». La *Investigación* podría dar a entender que la conexión causal, aunque de por sí no era objetiva, estaba de alguna manera basada en los objetos mismos. En este pasaje, Hume afirma que la relación causal es enteramente subjetiva.

Podemos desear «proseguir nuestras investigaciones hasta dar con el principio original y último» de cualesquiera fenómenos, pero no nos es dado hacerlo. El descubrimiento del carácter subjetivo de la relación causal «no solamente anula todas nuestras esperanzas de lograr alguna vez satisfacción, sino que incluso sofoca nuestros mismos deseos, pues pone de manifiesto que cuando pretendemos conocer el principio último y operativo como algo que reside en el objeto externo, o bien nos contradecimos a nosotros mismos, o bien hablamos sin el menor sentido». La cuestión de la misma posibilidad de la metafísica es aquí planteada en el contexto de una discusión del principio de causalidad, y esto debió resultar inmediatamente claro a Kant –que esto sucediera antes o después de leer a Herz, carece de importancia–. Kant admitía con Hume que la conexión o vínculo entre causa y efecto era una «determinación de la mente». Aunque esta determinación se encontraba para él en la razón pura y no en la imaginación, su problema era el mismo que el de Hume: ¿cómo podemos pasar «al objeto a partir de eso que reside en nosotros y que llamamos "representación"?».

Esta cuestión no agotaba el problema de Hume, pues en la Conclusión del Libro I, el tema de la causalidad aparecía inserto en un contexto más amplio. No se trataba solo de que el entendimiento nos forzara a «contradecirnos a nosotros mismos, o a hablar sin el menor sentido». Hume encontraba también engañoso su principio fundamental de la imaginación. «No es extraño que un principio tan inconstante y falaz nos lleve a caer en errores cuando es implícitamente seguido (como no tiene más remedio que serlo) en todas sus variaciones. Este principio es quien nos hace razonar sobre causas y efectos, y también quien nos persuade de la existencia continua de objetos externos cuando estos no están ya presentes a nuestros sentidos. Pero aunque estas dos operaciones sean igual de naturales y necesarias en la mente humana, hay veces en que se contraponen directamente, de modo que nos resulta imposible razo-

nar correcta y regularmente sobre causas y efectos y a la vez creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo armonizar estos principios entre sí?»[42]. Si Hume está en lo cierto, la situación plantea contradicciones fundamentales e inevitables. Claramente, el problema necesitaba una investigación más exhaustiva.

Según Hamann, lo que aquí estaba en juego era, sin la menor duda, algo mucho más serio: el intento de criticar a la filosofía pura. El título de su traducción captaba muy bien la desesperación existencial del texto humeano que tan poco característica es de Hume. Por dar solo un par de ejemplos:

> Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mí, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación presente, y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas circunstancias tan adversas. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a entregarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las otras, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas angustiosas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia (pp. 370-1).

Y este es el pasaje con el que acaba la primera entrega de los "Pensamientos nocturnos" (p. 377):

> El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado

> mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades.

Enajenado de este modo, el texto de Hume transmite una terrible confesión al subrayar la inutilidad y el peligro de un cierto modo de filosofar, y expresa una desesperación que es el inevitable resultado de una confianza *excesiva* en la razón. La razón filosófica nos lleva necesariamente a la estratosfera. Es incapaz de resolver nuestros problemas, tanto filosóficos como de cualquier tipo. La Conclusión de Hume podría servir así de aviso contra los excesos del filosofar y del pensar abstracto.

No me cabe la menor duda de que Hamann quería transmitir precisamente este mensaje, de que tradujo este texto como advertencia para aquellos que confiaban demasiado en el razonamiento filosófico y en la razón pura, instándolos a que volvieran sus ojos hacia la vida ordinaria y a una fe que no necesitaba de ninguna otra justificación fuera de ella misma. Esta era una de las más importantes concepciones de Hamann. La filosofía entendida como empresa fundacional y racional que podía resolver todos nuestro problemas, era ella misma un problema para él. Hamann había encontrado ya anteriormente útil a Hume en un contexto similar. En 1759 había usado el *Tratado* de Hume en sus *Rememoraciones socráticas* para recordar a los pensadores racionalistas, y especialmente a Kant, que el escepticismo de Hume apuntaba más allá de sus propios proyectos. Argumentando contra la tergiversación que hace Platón de Sócrates e invocando el platonismo de Shaftesbury como velo de "incredulidad", Hamann subrayaba la ignorancia socrática y sugería que la filosofía de Hume demostraba, tal vez contra sus propias intenciones, que toda dependencia fundamental de la razón era un error. Lo único que podía servirnos de apoyo debían ser la sensibilidad y la fe.

Al publicar en 1771 la traducción de la Conclusión del Libro I del *Tratado*, Hamann perseguía el mismo fin: recordar a los que confiaban demasiado en la razón que tal confianza era siempre un error mayúsculo. Por otra parte, el texto ofrecía también la confianza en las creencias naturales o la *Fe* como solución a la inevitable desesperación que acarrea el filosofar. La naturaleza humana no es solo más fuerte que su razón, sino que proporciona también la solución a todos los problemas que la filosofía crea. Sé un filósofo, pero por encima de todo sé un hombre. No tomes a la filosofía demasiado seriamente. Sé escéptico incluso del escepticismo. Apóyate en la fe más que en la razón. El principal destinatario de estos mensajes era Kant, pero Hamann tenía también en mente a sus seguidores. La traducción de Hume debería ser contemplada como la velada respuesta de Hamann a la disertación de Kant. Hamann deseaba recordarle a Kant que su nuevo dogmatismo acerca de la razón pura, un dogmatismo que estaba bastante reñido con su anterior fase "seudohumeana", era una vía muerta que solo prometía el tipo de desesperación que Hume evoca en los "Pensamientos nocturnos". Igualmente le recordaba a Kant que el mismo Hume había superado ya aquella desesperación con su concepto de "creencia" o "fe". Pero Kant, cuya atención estaba volcada en la revisión que Hume, Lambert, Mendelssohn y Herz hacían de su filosofía especulativa, no tenía oídos para escuchar la crítica más radical de Hamann.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT EN TORNO A 1770: «TODA MORALIDAD ESTÁ BASADA EN IDEAS»

Los primeros datos sobre la experiencia *moral* acaparaban una buena parte del interés de Kant en 1769, como puede comprobarse por sus notas de clase de aquel período. En estas notas, distingue Kant nítidamente entre los sistemas que fundan la moralidad en el sentimiento y los que la fundan en la razón. Efectivamente, Kant sostiene que todos los sistemas morales deben ser divididos atendiendo a que la moralidad sea derivada del sentimiento o de la razón[43]. Y de acuerdo con este criterio, Kant se interesa también por reevaluar el papel del sentimiento

moral. En 1764 había subrayado la importancia del sentimiento moral *tanto para* los primeros principios formales de la moral como para los materiales. En torno a 1770 hacía manifestaciones como la siguiente: «La doctrina del sentimiento moral es más una hipótesis para explicar el fenómeno de nuestra aprobación de ciertos tipos de acciones, que una doctrina que determina las máximas y principios que son objetivamente válidos y que nos enseña el modo en que debemos aprobar o rechazar algo, cuándo se debe ejecutar una acción o cuándo hay que abstenerse»[44].

Kant comienza ahora subrayando la *dependencia* que el sentimiento moral guarda con un principio racional independiente y lógicamente anterior. Y así afirma:

> *El sentido moral no es un sentimiento original.* Está basado en una ley interna necesaria que nos hace contemplarnos y sentirnos a nosotros mismos desde un punto de vista externo. Nos sentimos a nosotros mismos en general, o en la personalidad de la razón, por así decirlo, y contemplamos nuestra individualidad como un sujeto accidental, o como los accidentes de lo universal[45].
>
> Las condiciones sin las cuales la aprobación de una acción no puede ser universal (no puede caer bajo un principio universal de la razón) son *morales*... La aprobación de una acción no puede ser universal si no contiene fundamentos para su aprobación que guarden alguna relación con los motivos sensibles del actor.

De acuerdo con esto,

> lo primero a investigar es: ¿Cuáles son los *principia prima diiudicationis moralis*...?, es decir, ¿cuáles son las máximas supremas de la moralidad y cuál es su ley superior?
>
> Segundo: ¿Cuál es su regla de aplicación... a una objeción de *diiudication* (simpatía de otros y un espectador imparcial)? Tercero: ¿Qué es lo que transforma en *motiva* a las condiciones morales?, o sea, ¿en qué se basa su *vis movens* y por tanto su aplicación al sujeto? Esto último es en primer lugar el *motivum* esencialmente conectado con la moralidad: el merecer ser feliz[46].

Estos pasajes ponen de manifiesto la continua deuda de Kant con la explicación que ofrece Hume sobre la aprobación

moral en términos de «la estructura particular de la mente» de un espectador juicioso, al tiempo que contienen la exposición kantiana de la moralidad en términos de máximas generalizadas y de razón pura. Efectivamente, el sentimiento de «nosotros mismos en general», o el sentimiento de «la personalidad de la razón», tienen similitudes muy definidas con su posterior versión del «hombre divino que hay en nosotros». Es como si el espectador externo y esencialmente "humeano" se hubiera internalizado e idealizado. Hume pensaba que podía explicar el juicio moral en términos de un «agradable *sentimiento* de aprobación» por parte de un espectador objetivo e imparcial. Kant desarrolla la idea de un observador de sí mismo completamente racional, o quizá mejor, de un agente desplegado en dos: un actor no racional y un observador racional de esas acciones[47]. Hutcheson y Hume creían (y el primer Kant sugería) que la moralidad estaba basada en el análisis final de un sentido moral. Kant distingue claramente entre los juicios morales que son puramente racionales y teóricos, esto es, no aplicados, y la aplicación de tales principios, lo cual presupone el sentimiento. Y explícitamente dice: «Hay que considerar a la moralidad puramente, sin el aditamento de los *motiva sensualis*»[48]. Igualmente observaba que «nuestro sistema es la doctrina de la libertad subordinada a las leyes esenciales de la voluntad pura», sosteniendo que el sistema consistía en el acuerdo de todas las acciones con el valor personal de uno mismo[49]. Solo son objetivos estos fundamentos racionales; los sensitivos son meramente subjetivos. «La necesidad categórica de las acciones libres es la necesidad que concuerda con las leyes de la voluntad pura, la necesidad (hipotética) o condicional es la que está de acuerdo con la voluntad comprometida»[50].

En todas estas notas rechaza Kant por completo la explicación que ofrece Hutcheson de la moralidad, argumentando primeramente que el «principio de Hutcheson es no-filosófico pues introduce un nuevo sentimiento como base de la explicación. En segundo lugar, aunque Hutcheson sugiere que las leyes de la sensibilidad son razones objetivas», el sentimiento moral –por ser sensible– no puede aportar el fundamento para las leyes morales objetivas[51]. Ese fundamento solo puede provenir de la razón –o así argumenta Kant en alguna de esas reflexiones–. Ahora afirma:

> Solamente el concepto *a priori* tiene verdadera universalidad y solo él es el *principium* de las reglas. La virtud solo puede ser juzgada por su acuerdo con los conceptos, y por lo tanto *a priori*. Los juicios empíricos que concuerdan con la intuición en las imágenes o en la experiencia no proporcionan leyes, sino solo ejemplos, que exigen un concepto *a priori* para su juicio.

Por lo tanto, «toda moralidad está basada en ideas»[52]. Por otra parte, Kant sostiene que «las ciencias prácticas determinan el valor de las teóricas... Son primeras en la intención. El fin es anterior a los medios. Sin embargo, en la ejecución, las ciencias teóricas tienen la primacía»[53].

Más tarde emitió Kant una serie de observaciones acerca de la «primacía de la razón pura práctica». Estas observaciones pueden haber tenido relevancia histórica, pues los comienzos de su filosofía crítica tienen en gran medida un carácter moral. El desarrollo de la concepción moral de Kant es importante para comprender cualquiera de las partes de su filosofía madura. Solo la razón es la que muestra que somos autónomos y que poseemos dignidad. Y esta concepción es la que explica la necesidad de desarrollar una «metafísica genuina sin mezcla alguna de lo sensible». Una metafísica semejante se constituiría en el único conocimiento verdadero de nosotros mismos y nos daría el fundamento o la justificación de nuestro carácter.

Casi todo lo que dice Kant sobre el carácter en la antropología puede ser traducido a lo que dice sobre la voluntad en su filosofía moral. El "carácter" es la manifestación de la voluntad; un buen carácter se corresponde con una buena voluntad, y un mal carácter con una mala voluntad. Ciertamente, la "voluntad" es "carácter", pero un carácter «completamente liberado de todo lo que pueda ser solo empírico, y por tanto perteneciente a la antropología». Cuando Kant definía de pasada el carácter en la segunda *Crítica* como el «arte de pensar (*Denkungsart*) de manera consistente en la esfera de lo práctico de acuerdo con máximas inalterables», estaba indicando justamente esto[54].

Las teorías filosóficas de Kant iban al parecer evolucionando con su vida. A los cuarenta y seis años había formulado los comienzos de su justificación filosófica del carácter cuyo desarrollo había iniciado seis años antes. Pero aquello era solamente

un comienzo. Necesitaría otros quince años de duro trabajo antes de publicar su versión final de estas materias, y cuando lo hizo hablaba tanto de razón pura, de imperativo categórico y de deber, que la cuestión del carácter parecía no tener para él la importancia que realmente tenía.

HERR PROFESOR: «ELLOS VAN A SUS CLASES PARA GANARSE UNA REPUTACIÓN»

Como *Magister*, Kant tuvo que dar muchas clases para asegurarse el sustento. Aunque su empleo de ayudante de biblioteca aumentó sus ingresos durante la segunda mitad de los años sesenta, en 1770 seguía teniendo a su cargo veintidós horas de docencia sobre cinco materias distintas. Esta actividad le resultaba dura, y su salud era precaria[55]. Se quejaba a Herz, que había cambiado Königsberg por Berlín a comienzos de agosto, de «estar sobrecargado de cursos»[56]. Tan pronto se convirtió en "profesor Kant" pudo relajarse un poco. A partir de entonces procuró enseñar menos. Sin embargo, no redujo drásticamente su carga docente. Seguía explicando durante dieciséis horas en la mayoría de los semestres, y a veces más. Por otra parte, tenía más alumnos que antes[57]. El cargo de profesor llevaba anejos nuevos deberes. Tenía que impartir las clases públicas obligatorias para todo profesor con dedicación exclusiva. El contenido de aquellas clases estaba prescrito, como también el tiempo. Kant empezaba a explicar a las 7 de la mañana. Levantarse tan temprano no le resultaba fácil –al menos al principio–. Kant escribiría más tarde: «En el año 1770, cuando tomé posesión de la cátedra de lógica y metafísica, tuve que aceptar el comienzo de las clases a las 7 de la mañana, lo cual me obligó a contratar a un sirviente para que me despertase»[58]. Hasta entonces, Kant no había empezado nunca sus clases antes de las 8. Así pues, una de las regularidades en la vida de Kant le había sido impuesta por el gobierno. Levantarse tan pronto no era por libre elección: era su deber público.

Kant había explicado ya nuevas disciplinas a finales de la década de los sesenta. Una de ellas era la ley natural, sobre la que disertó al comienzo de 1767, aunque no regularmente. Otro

terreno que había empezado a cultivar era una «enciclopedia filosófica, con una breve historia de la filosofía», materia que expuso por seis veces entre el semestre de invierno de 1767-1768 y el semestre de verano de 1771-1772[59]. Después de su promoción empezó a explicar las materias que realmente le gustaban, como la antropología en 1772-1773, y la teología racional en 1774[60]. Las clases sobre antropología, impartidas a partir del invierno de 1772-1773, eran especialmente importantes. Iban a convertirse en las más accesibles de todas sus explicaciones[61]. Mientras los estudiantes se sentían aterrados en sus clases sobre lógica y metafísica, parecían gozar realmente con sus lecciones sobre antropología.

Hacia finales de 1773 Kant le escribió a Herz –de quien justificadamente podía asumirse que tenía el mayor interés en este tema– que había ofrecido un *colloquium privatum* sobre antropología, y que estaba planeando transformar esta materia en una verdadera disciplina académica. Lo que principalmente perseguía con esta transformación era:

> Introducir por medio de ella las fuentes relacionadas con la moral, con la capacidad para el comercio, con el método para educar y gobernar a los seres humanos, y con todo lo que es práctico. En esta disciplina, me interesaré más por buscar los fenómenos y sus leyes que los primeros principios de la posibilidad de modificar la misma naturaleza humana[62].

Kant le aseguraba también a Herz que su proyecto no se convertiría en material académico estéril, sino en una amena ocupación, y que sus observaciones empíricas estarían encaminadas a enseñar a los estudiantes los rudimentos de la prudencia e incluso de la sabiduría. También consideraba necesario advertir explícitamente que no plantearía cuestiones sobre la relación mente-cuerpo. Si se toman en serio estas palabras, se puede decir entonces que las lecciones de antropología fueron concebidas primeramente como una especie de psicología empírica puesta al servicio de intereses prácticos. La psicología empírica había sido tratada tradicionalmente en el seno de la metafísica. Kant rompió con esta tradición. Además, por el tiempo en que empezó a dar lecciones de antropología había dejado ya de tocar por extenso estos temas en sus clases de metafísi-

ca[63]. Sus clases eran "populares" en el doble sentido de que trataba esta materia "popularmente" y de que sus clases atraían una numerosa audiencia. Igualmente explicó mineralogía en el invierno de 1770-1771 en respuesta a una demanda del ministerio de Berlín de que se enseñase en Königsberg la mineralogía y las leyes que la regulaban (*Bergrechte*). Kant, que era el encargado de supervisar una colección de rocas y minerales, estaba probablemente mejor cualificado que ningún otro en Königsberg para enseñarla, y así lo hizo; mos solo durante un semestre[64].

Sus clases seguían siendo diarias. En el semestre de verano explicaba usualmente lógica, y en el de invierno, metafísica. Así, en el verano de 1770 explicó lógica de 7 a 8 (los lunes, martes, jueves y viernes); a continuación (con carácter privado) nuevamente lógica de 8 a 9; y de 9 a 10 «filosofía práctica universal y también ética». Los miércoles y sábados impartía geografía física de 8 a 10. Simultáneamente dio diariamente un curso sobre la enciclopedia de 10 a 11. Es decir, tenía que explicar veintidós horas por semana[65]. En el verano de 1776 enseñaba lógica, física teórica y geografía física, y mantenía además un *"repetitorium"* en lógica. Esto significaba que la carga docente de Kant se había reducido en seis horas. Pero también tenía otras obligaciones.

En el semestre del verano de 1776 Kant fue nombrado por primera vez decano de la Facultad de Filosofía. El decanato de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Königsberg tenía que ser desempeñado por turno entre los profesores numerarios. Kant ocupó seis veces ese cargo. En su condición de decano, fue también miembro del Senado, el cuerpo que supervisaba todas las actividades académicas y administrativas. Era asimismo el tribunal que dirimía todas las disputas universitarias, incluyendo las de los ciudadanos académicos y sus familias[66]. La pertenencia a este cuerpo fue siempre para Kant una carga. Otra de las obligaciones del decano era el examen de ingreso en la universidad de los nuevos estudiantes. Kant debió de haber examinado a unos setenta u ochenta[67]. Algunos colegas lo acusaron de no poner en esta tarea el rigor requerido. Kant parecía darse por satisfecho con que los jóvenes no dieran muestras de un "total desinterés". Tampoco restringía la liber-

tad de los chicos, como muchos hubieran querido, guiado por el lema de que «los árboles crecen mejor cuando están al aire libre, y dan por tanto más frutos que cuando son cultivados en un invernadero...»[68]. Kraus creía que Kant no era estricto porque le molestaba examinar y porque esa actividad interfería con su otro trabajo, pero hay evidencia de que no todos pensaban que era "negligente" como examinador. Por ejemplo, Jachmann cuenta una anécdota que apoya esta opinión. Cuando el propio Jachmann se encontraba en proceso de graduarse en la escuela superior de Königsberg, el director le hizo ver que todos los estudiantes de esta escuela habían recibido solo un entrenamiento somero en un sistema lógico distinto. El *Magister* Weymann, «discípulo de Crusius y enemigo declarado de Kant», les había estado enseñando filosofía[69]. El director temía que esta formación no fuera suficiente y que Kant pudiese suspender a sus alumnos[70].

En el semestre siguiente (invierno de 1776-1777) Kant debía dar por vez primera un curso sobre "práctica pedagógica", que por turno riguroso tenía que ser explicado cada año por uno de los profesores de la facultad de filosofía. No es extraño que Kant utilizara el *Methodenbuch* de 1770 de Basedow, quien aplicaba su filosofía del sentido común en oposición al idealismo y al "armonismo", o sea, a Leibniz[71]. La piedra de toque del sentido común era para Basedow la utilidad. Solo debería ser enseñado lo que fuese útil. Hemos visto ya que Kant mostraba la influencia de estas ideas en el "Anuncio" de sus cursos. Aunque Kant pudo no haber comulgado con todo lo que se decía en este libro, apreciaba no obstante el espíritu con el que había sido escrito. Cuando en 1780 volvió a llegarle el turno de enseñar "práctica pedagógica", utilizó otro texto escrito por su colega F. S. Bock: *Libro de texto sobre el arte de la educación para padres cristianos y futuros profesores de la juventud*[72]. El registro de los cursos académicos llevaba la siguiente nota junto al título de este curso: "por Real Decreto"[73]. Sin embargo, en sus lecciones de antropología Kant continuaba alabando a Basedow[74].

Entre los alumnos más importantes que asistieron a las clases de Kant durante los años setenta se contaban Jakob Michael Reinhold Lenz (1751-1792), Christian Jakob Kraus (1753-1807) y Baczko. Lenz, que más tarde llegaría a ser uno de los más fa-

mosos escritores del movimiento del *Sturm und Drang*, estudió con Kant entre 1769 y 1771. Cuando Kant ascendió a la cátedra, escribió una de las poesías que celebraban su promoción académica. El poema, titulado "Cuando el Muy Alto y Noble Señor Profesor Kant Defendió el Honor del Profesor el 21 de agosto de 1770", revelaba ya perfectamente el genio poético de Lenz. Este escrito es interesante como documento revelador de lo que él y sus compañeros pensaban que un profesor debía ser, y de la alta estima en que tenían a Kant. Así, Lenz ensalzaba a Kant como alguien que reunía virtud y sabiduría, como alguien que vivía y honraba lo que enseñaba. Probablemente Lenz se dormía en las clases sobre filosofía moral, pues no parecía comprender que la sabiduría, al menos según la teoría clásica de las virtudes, era también una virtud. Por otra parte, el tono de los versos pudo deberse simplemente a un compromiso dictado por las necesidades rítmicas del poema. En cualquier caso, la falta de sofisticación filosófica fue compensada en Lenz por una explosión de entusiasmo. Alababa a Kant como aquel

> Cuyos claros ojos jamás se cegaron ante el brillo ostentoso.
> Que nunca se arrastra, que nunca llama sagaz al tonto.
> Que tantas veces redujo a jirones
> el temible disfraz de locura que nos acosa por doquier.

Cabe preguntarse si "el tonto" era Buck, y si la temible locura era un cierto tipo de religiosidad. Y como si lo dicho no bastara, el poema acababa con estas palabras:

> ¡Vosotros, hijos de Francia! Despreciad nuestra norteña región.
> Pero preguntad si alguna vez ha surgido aquí un genio:
> Mientras Kant siga viviendo, no os atreveréis a plantear de nuevo esta cuestión[75].

El bagaje intelectual de Lenz mostraba las huellas de la influencia kantiana. Lenz conocía y apreciaba a Shaftesbury y a Hume, y creía que la fuente de la moralidad era el sentido moral. Al igual que Kant, pensaba que el sentido moral no debía ser entendido como una simple facultad, sino como «una sentida necesidad (*Nötigung*) de concordia con una voluntad

universal». Aunque los sentimientos de simpatía y de armonía estética eran importantes para él, lo que en última instancia importaba era el *summum bonum*. En su "Ensayo sobre el primer principio de la moral", Lenz sostenía, del mismo modo que Kant, que la moral «tiene que estar basada en principios firmes e inviolables», y que no hay acciones que sean más contrarias a la naturaleza humana que aquellas que no tienen fin alguno[76]. Igualmente, afirmaba el carácter central del *summum bonum*, y la idea de que ese *summum bonum* tenía que ser buscado dentro de nosotros mismos. Reconocía que no había solamente un principio de la moralidad, sino dos. Y desarrolló las ideas de que esos dos principios podían encontrarse en nuestra tendencia a hacernos perfectos y en nuestra inclinación a ser felices, de que existía una fe moral, y de que esta fe era el *complementum moralitatis*. Todas estas ideas casaban perfectamente con las de Kant. En cierta medida, eran justamente extensiones de las concepciones que Kant mantuvo durante el período en el que Lenz fue alumno suyo.

Tal vez cabría ir más lejos y decir que Kant influyó incluso sobre el estilo en el que este ensayo fue escrito[77]. Lenz aludía a su «usual modo de introducir algunas ligeras observaciones aparentemente inconexas sobre los primeros principios de la moral», y decía: «Las opiniones... serán para mí como moneda genuina hasta que pueda cambiarlas por otras mejores». En esta actitud se mostraba más cercano al Kant de las *Observaciones* que al Kant de la *Disertación Inaugural*, pero seguía siéndole fiel en todo caso. Hay un cierto aire de familia entre los escritos de Lenz y los de Herder, de lo cual el primer Kant pudo haber sido el responsable, al menos en parte. Kant pudo haber ejercido una influencia más importante aún y, por así decirlo, soterrada, sobre pensadores que se desarrollaron de manera muy distinta del modo en que él lo hizo. Esta influencia no solo se dejaba sentir entre los elementos racionalistas del siglo XVIII, sino que alcanzaba también a los que se mostraban opuestos a una confianza unilateral en la razón.

Kraus, que fue a estudiar a Königsberg en octubre de 1770, era similar a Lenz en postura intelectual[78]. Ingresó oficialmente en la Universidad de Königsberg el 13 de abril de 1771 y permanecería en ella hasta su muerte[79]. Aparte de algunos viajes

a otros lugares de Alemania, se asentó en Königsberg para el resto de su vida. Con el tiempo llegó a ser uno de los más íntimos amigos y colegas de Kant. Kraus era sobrino del pastor Buchholz, que era hermano de su madre. Cuando llegó por primera vez a Königsberg, su tío se encargó de supervisarlo. Puesto que Buchholz era también el confesor de Hamann, Kraus se encontró casi inmediatamente introducido en los círculos intelectuales de Königsberg. Como todos los principiantes, Kraus inició sus estudios con cursos en la Facultad de Filosofía. Asistió a las clases de Kant durante su primer semestre escolar, se despertó su interés, y pronto tomó la determinación de asistir a todos sus cursos,

> y Kant, pese al gran número de estudiantes que reunía en sus clases, no dejó de observar la atención ejemplar y el vivo interés que mostraba Kraus. Puesto que el motivo de su asistencia a aquellas clases no fue nunca el simple hecho de estar presente, sino porque deseaba obtener nuevos materiales para pensar e investigar, no cesaba de plantear cuestiones, reservas, dudas, enigmas y otros pensamientos que lo atormentaban hasta llevarlo casi al borde de la locura. Pero en parte debido a su naturaleza vergonzosa y tímida, y en parte por la gran distancia entre el profesor académico y los estudiantes que aún existía entonces y que hacía muy raro un intercambio amistoso entre ellos, Kraus no se atrevió a visitar a Kant. Pero su deseo se vio satisfecho por otra vía. Siendo también miembro de las clases sobre el arte de la discusión que impartía Kant, planteó una vez unas objeciones tan profundas al gran filósofo y mostró tal capacidad para el pensamiento filosófico (la *especulación*) que dejó maravillado a Kant, quien le pidió que se quedase en el aula después de la clase a fin de conocerlo mejor. Parecía como si Kant hubiera elegido su estudiante. Para el joven alumno, aquel contacto fue de una importancia decisiva...; sin Kant, que se convirtió en su solo y único maestro, tal vez Kraus no hubiera llegado nunca a ser la figura que fue[80].

Kraus se sentía encantado con Kant y Kant con Kraus –y el profesor de filosofía velaba por su alumno–. Cuando murió su tío en 1773, Kraus perdió su apoyo económico. Sus padres habían muerto antes de que él llegara a Königsberg. Kant se hizo cargo del mantenimiento de Kraus. En 1774 lo recomendó como

supervisor de los estudios universitarios de un joven barón. Kraus obtuvo el puesto y recibió un salario sustancial. El tutor y el joven aristócrata se instalaron cerca de Kant en el edificio de Kanter.

Tras haber asistido a todas las clases de Kant, Kraus emprendió otros estudios en 1774. Aprendió por sí mismo inglés y matemáticas. Leyó febrilmente, eligiendo especialmente el *Hudibras* de Butler, todo Shakespeare y el *Tristram Shandy* de Laurence Sterne «para la formación de su humor (*Laune*) y de su ingenio», a Rousseau y a Espinosa «para educar su entendimiento», y a «Tindal, Morgans, Hobbes y todas las figuras anti-religiosas, que me enseñaron a dudar y a aceptar la verdadera afirmación de que la Biblia no estaba destinada a la especulación». Leyó también a Voltaire, y como maestro en "especulación", es decir, en metafísica, a Hume. Todas estas lecturas pudieron ejercer sobre Kraus una influencia tan grande como la que le transmitieron las clases de Kant. Aunque Kant consideraba a Kraus como discípulo suyo, este no se mostró dispuesto a adoptar la nueva filosofía crítica de Kant.

Efectivamente, después de 1775, Kraus, al igual que Herder antes que él, empezó a acusar más y más la influencia de Hamann, quien el 14 de agosto de aquel mismo año escribía a Herder que Kraus «es un gran genio, tanto en filosofía como en matemáticas. Planea sobre los problemas... Es el profesor de mi hijo y también su padre espiritual»[81]. Pero un año después (el 10 de agosto de 1776) le decía: «Kraus se ha transformado en un completo extraño para mí y está traduciendo para Kanter, por recomendación de Green, la *Aritmética política* de Young». Y luego confesaba que Kraus «estaba trabajando sobre algo –que quizá ninguno de nosotros conocía–. Había caído enfermo debido a la sobreexcitación de sus facultades»[82]. Esta no fue la última referencia a la incapacidad de Kraus de concluir un trabajo. Más avanzado aquel mismo año, Hamann volvía a lamentarse de que, pese a su gran talento, Kraus tuviera una «secreta, furtiva e inexplicable debilidad» que, «al igual que una abeja muerta, le hacía desperdiciar la mejor miel de su cosecha»[83]. Igualmente deploraba la tendencia a la indisciplina que mostraba Kraus. Dado que Hamann no era tampoco un modelo de disciplina, esta observación no deja de ser significativa.

El contexto de todas estas observaciones era el deseo de Kraus de participar en el concurso al premio de ensayo convocado por la Academia Prusiana sobre las fuentes de las dos facultades originales del alma. Puesto que Kraus «creía tener en su cabeza la totalidad del trabajo, pensaba que trasladar sus pensamientos al papel sería tarea fácil. Mi credulidad y curiosidad me movían a animarlo..., Kraus afirmaba constantemente que estaba trabajando en el ensayo, y manifestaba su esperanza de que pronto estaría terminado. Su cuerpo, su espíritu y su mente acabaron enfermando seriamente»[84]. Cuando Hamann examinó sus papeles, no encontró nada en ellos, o al menos nada que valiese la pena. Herder, cuya obra *Sobre el conocer y el sentir en el alma humana* fue presentada al concurso, tenía por supuesto un gran interés por este tema.

Kant, que entonces trabajaba sobre su *Crítica de la razón pura*, que trataba del mismo problema, compartía ese mismo interés. Seguía teniendo en muy alta estima a Kraus, hasta el punto de presentar excusas por él. Y así escribía a Herz:

> Esa misología que usted lamenta haber observado en Kraus... tiene su origen, como muchas expresiones de misantropía, en el hecho de que en el primer caso uno ama a la filosofía, y en el segundo a la gente, pero una y otra le resultan desagradecidas, en parte porque se esperaba demasiado de ellas, y en parte porque uno es demasiado impaciente en conseguir de ambas la ansiada recompensa. Yo también conozco ese humor taciturno; pero un amable guiño por su parte nos reconcilia pronto y refuerza los lazos que nos ligan a ellas...[85].

Esto mismo podría decirse no solo de Kraus, sino también de Kant. Por el tiempo en que escribía estas líneas, llevaba trabajando al menos nueve años en la *Crítica* y se mostraba muy impaciente. Por otra parte, iba descubriendo gradualmente que podía esperar muy poco de la metafísica, y en cualquier caso mucho menos de lo que había esperado en 1770. No era tan evidente que pudiera ocurrir lo mismo en el caso de la gente, aunque no sería inverosímil que así sucediera. Kraus debió de haber decepcionado a veces a Kant, del mismo modo que había decepcionado a Hamann.

Cualesquiera que fueran los problemas que atormentaban a

Kraus, Kant continuaba velando por él. Le consiguió otro empleo en casa de los Keyserlingk, que le pagaban 200 táleros por supervisar a uno de sus parientes. Durante los años 1799 y 1780, Kraus viajó a Berlín y a Gotinga, se hizo francmasón por el camino y anudó muchas e importantes amistades y relaciones. «Una tarde fue invitado en Gotinga a una fiesta al aire libre a la que acudieron muchos profesores, incluido Johann Georg Heinrich Feder. La conversación derivó a la filosofía del día, y Kraus comentó que Kant tenía sobre su mesa una obra (la *Crítica de la razón pura*) que causaría sensación y ansiedad entre los filósofos. Los asistentes se rieron comentando que de un diletante en filosofía era difícil esperar semejante cosa»[86]. De haber podido hablar antes con algunos de los alumnos de Kant no se habrían reído.

Baczko, que posteriormente se hizo historiador en Königsberg, estudió en la Universidad Albertina entre 1772 y 1776. También asistió a las clases de Kant. En su autobiografía ofrece el siguiente relato:

> Kant iniciaba entonces su período más brillante. Cuando yo entré en la universidad, él enseñaba metafísica sin remuneración alguna. Yo asistía a sus clases sin poder entenderlas. Dado el prestigio que rodeaba al nombre de Kant y la desconfianza que yo había tenido siempre respecto a mis capacidades, llegué a la conclusión de que tenía que dedicar más tiempo a mis estudios. Por lo tanto, le pregunté a todos mis amigos si tenían libros sobre metafísica u otras disciplinas filosóficas. Pronto me hice con las obras de Wolff, de Meier y de Baumgarten, pero también de algunos libros muy flojos, que yo leía con gran atención. Estudiaba toda la noche, trabajaba ininterrumpidamente durante veinte horas o más sobre un libro y no aprendía nada.
>
> Rehuyendo toda ocasión, me mostraba extremadamente prudente y decidido a no exhibir mi ignorancia ante los otros ni a pedirles ayuda... pero empecé a darme cuenta de que algunos de los alumnos de Kant sabían incluso menos que yo. Entonces comencé a creer que iban a las clases de Kant con el único fin de crearse una reputación. Y me lancé a bromear con algunos de ellos, declarando que toda la filosofía era inútil[87].

No obstante, Baczko seguía afirmando que *Sobre el espíritu del hombre* de Helvecio, la *Filosofía del sentido común* de d'Argens,

la *Historia de la filosofía* de Brucker, al igual que algunas cosas de Grocio, Hobbes, Gassendi y otros filósofos semejantes, eran útiles después de todo.

La experiencia de Baczko, que probablemente no era atípica, muestra que el estilo de las explicaciones de Kant había cambiado. Ya no atendía a la elegancia y a la popularidad, sino que cultivaba un cierto tipo de oscuridad que dificultaba enormemente la comprensión de los estudiantes. Kant se ganó la reputación de ser un filósofo difícil. Había un grupo de alumnos –no inusuales en absoluto en una universidad alemana– que se sentían impresionados ante la profundidad u oscuridad de Kant. Iban a sus clases justamente porque no las entendían. Y Kant tenía plena conciencia de ello.

Cuando en 1778 le preguntaron los alumnos si no podía proporcionarles un conjunto de notas de clase que les sirviera de fuente de información de su nueva filosofía, les contestó que le sería muy difícil hacerlo por una serie de razones, y la principal era que «la metafísica es un curso que yo he elaborado durante los últimos años hasta un punto tal, que me temo que resulte difícil, incluso para una mente esclarecida, obtener de manera *precisa* la idea correcta a partir de la lectura de las notas de alguien. Incluso aunque la idea me pareciera inteligible al tiempo de exponerla, sin embargo, al ser recogida por un principiante que pudiese desviarla tanto de mi exposición formal como de los conceptos ordinarios, sería necesario recurrir a alguien con una buena cabeza para poder presentarla de manera sistemática y comprensible». Dos meses más tarde afirmaba de nuevo que «los alumnos que están más capacitados para captar correctamente las cosas, son precisamente los que más se resisten a tomar notas fiel y religiosamente; lo que suelen hacer más bien es tomar algún somero apunte sobre los puntos principales para poder reflexionar más adelante sobre estos. Los que se aplican con toda diligencia a tomar notas de manera continua suelen ser incapaces de distinguir lo importante de lo que no lo es. Apilan una masa de material mal entendido sobre lo que tal vez hubieran podido captar correctamente si hubieran atendido»[88]. Kant sabía perfectamente que muchos de sus alumnos tenían problemas en sus clases, y era evidente que aquello no le preocupaba demasiado. Él hablaba para los que "tenían ca-

pacidad" y no para los incapaces. Ciertamente, Kant pudo muy bien satisfacer el gusto de aquellos estudiantes que amaban la oscuridad.

En este contexto, Kant hizo una observación sumamente significativa cuando dijo: «Además, casi no tengo ningún trato privado con mis oyentes, y me resulta difícil incluso averiguar cuáles de ellos han conseguido algo útil»[89]. Hacia el año 1778 Kant parecía vivir completamente aislado de sus alumnos. En su mayor parte no los conocía, y al parecer tampoco ellos tenían trato con él. Según todos los indicios, Kant no se cuidaba demasiado de que sus alumnos obtuvieran o no algo "útil" de sus lecciones sobre lógica y metafísica. Lo que realmente acaparaba todo su interés era el desarrollo de su propia teoría. Aunque sus clases sobre antropología y geografía física eran más fáciles y accesibles, en las que subrayaba la utilidad al modo en que lo había hecho en sus lecciones iniciales de metafísica, no parece que esto implicara un contacto más estrecho con la mayor parte de sus alumnos. En cualquier caso, Kant le escribió a Herz en 1778 que «había acortado la sección sobre psicología empírica cuando empezó a explicar antropología»[90]. Esta medida se habría traducido en un endurecimiento de las clases de metafísica.

Baczko era una excepción: consiguió conocer a Kant a fuerza de «escucharlo frecuentemente». Por otra parte, aunque pudiera haber fracasado con los libros de metafísica, tuvo éxito con la antropología. Kant se fijó en Baczko porque el alumno solía ayudarle con multitud de ejemplos. Ciertamente, Kant animó a Baczko a que hiciera de la antropología su principal campo de estudio. Bazcko confirma que habría seguido el consejo de Kant si la Universidad de Königsberg le hubiera permitido alcanzar la categoría de *Magister*. Pero, al ser católico, aquella aspiración le fue denegada[91]. Su amistad con Kraus fue otra razón que explicaba el hecho de que Baczko intimara más con Kant que la mayoría de los estudiantes:

> Por aquel entonces vivían también en la casa de Kanter muchos universitarios. Uno de ellos era... el profesor Kraus. Yo simpaticé muy pronto con él y no tardamos en convertirnos en amigos inseparables durante aquellos años académicos. Nuestro primer encuentro fue, sin embargo, un tanto peculiar. Me encontraba entonces en una situación de necesidad tan extrema que me era

> imposible caldear mi habitación. Por ello, en cuanto llegaba a casa me quitaba las botas, me enfundaba en un abrigo viejo y me metía en la cama. Cuando tenía que escribir, colocaba un tablero, que guardaba para este fin, sobre la manta. Ahora bien, dado que Kant tenía siempre su sala de conferencias muy bien caldeada, y puesto que yo tenía una clase con él de 8 a 9, y otra con Jester de 10 a 11, me quedaba con frecuencia de 9 a 10 en el aula de Kant. Él no explicaba durante aquella hora y yo permanecía allí ignorado por todo el mundo. Para pasar el tiempo me llevaba siempre algún libro. Kraus, cuya impulsividad era bastante notable, vio un libro sobre mi pupitre antes de que Kant empezara su clase. Lo tomó en sus manos y puesto que... probablemente me tenía por una persona insignificante e ignorante, se quedó sorprendido al ver que se trataba del *Cursus mathematici* de Segner. Y así me preguntó con su especial tono: «Pero querido mío, ¿qué haces con este libro?». La pregunta me irritó, y le respondí casi en el mismo tono: Me sirve para canturrear mientras atiendo a los negocios (*commercire*). Kraus me miró y se echó a reír; y yo me reí con él[92].

Kraus tuvo una gran influencia en la orientación filosófica de Baczko. Los libros que este apreciaba eran justamente los mismos que Kraus habría apreciado. A través de Kraus, Baczko pudo conocer bien a Hamann y tener así acceso al mundo literario de Königsberg.

A causa de la sífilis, Baczko perdió la vista de un ojo a los veinte años en 1776. En 1780 tuvieron que operarle el otro ojo para extirparle un quiste. La operación fue un fracaso, y como resultado de ella perdió también la vista de ese ojo quedándose completamente ciego[93]. Pero esto no le impidió convertirse en un historiador brillante. Al principio empleó a un chico para que le leyera durante varias horas al día, y luego contrató a un estudiante para tal tarea. Su preparación y perseverancia se ganaron la admiración de muchas personas en Königsberg. Él mismo confiesa que incluso

> Kant, que –sin que se sepa por qué– sentía aversión hacia los ciegos, tuvo la bondad de visitarme. Él mismo me confesó esta aversión, añadiendo que yo no era ciego, pues poseía los suficientes conceptos e instrumentos suministrados por la intuición para poder superar aquella carencia[94].

Cualquiera que fuese la causa de la aversión de Kant, el hecho es que visitó a su alumno, cumpliendo con ello lo que él debió considerar su deber. Baczko supo apreciar este gesto. No todo el mundo valoraría igualmente hoy la conducta o los sentimientos de Kant.

Más importante quizá para la difusión de la filosofía kantiana fue la figura de Anton Willich, quien empezó a estudiar medicina en Königsberg a principios de marzo de 1778. También asistió a las clases de Kant durante el período de 1778 a 1781. En 1792, tras haberse graduado como doctor en medicina, se marchó a Edimburgo, en donde pronto formó parte del círculo de amigos que rodeaban a Walter Scott[95]. Sus *Elementos de filosofía crítica* de 1798 fue uno de los primeros libros sobre Kant en Inglaterra. Aunque Willich no era de por sí una importante mente filosófica, constituyó una prueba testifical de la gran influencia que tenía Kant sobre sus alumnos en aquel período[96].

Un estudiante que no asistió –o quizá mejor, que no pudo asistir– a las clases de Kant fue Salomon Maimon (1754-1800). Maimon llegó a Königsberg en 1779, y su relato explica por qué:

> Cuando llegué a esta ciudad, me dirigí a un doctor judío, le comuniqué mi propósito de estudiar medicina y le pedí consejo y ayuda... él me puso en contacto con algunos estudiantes que alojaba en su casa. Tan pronto me presentó a aquellos jóvenes y les dijo lo que yo deseaba, estos estallaron en risas. Ciertamente no merecían ser condenados por ello. Imagínense ustedes a un hombre procedente de la Lituania polaca, de unos veinticinco años, con una barba erizada y vestido con sucios harapos, cuyo lenguaje era una mezcla de hebreo, yídish, polaco y ruso lleno de incorrecciones gramaticales, que afirmaba entender la lengua alemana y que poseía algún conocimiento de las ciencias. ¿Qué podían pensar aquellos jóvenes?
>
> Comenzaron por burlase de mí y me dieron a leer el *Fedón* de Mendelssohn que por casualidad se encontraba sobre la mesa. Leí de un modo extremadamente lamentable, debido tanto al peculiar modo en que yo había aprendido la lengua alemana como a mi pésima pronunciación. Nuevamente estallaron en risas; y luego dijeron que les explicara lo que había leído, lo cual hice a mi manera. Mas como no me entendían, me pidieron que tradujese aquel pasaje al hebreo. Y lo hice sobre la marcha.

> Aquellos estudiantes, que entendían bien el hebreo, no salían de su asombro al comprobar que yo no solo había captado perfectamente el significado de este famoso autor, sino que también lo expresaba acertadamente en hebreo[97].

Aquellos estudiantes aconsejaron a Maimon que se marchara a Berlín. Él siguió aquel consejo, encontró allí a Herz y a Mendelssohn, cayó bajo la influencia de ambos y se convirtió en un filósofo de aquella escuela. Mucho más tarde leyó la primera *Crítica* y pasó a ser uno de los más importantes seguidores iniciales de Kant[98]. Solo nos cabe especular sobre lo que hubiera sido de haber asistido a las clases de Kant en 1779.

Kant no solo enseñó a muchos estudiantes y supo atraerse al menos a un prometedor discípulo durante los años setenta, sino que acertó a triunfar en otro frente también. En diciembre de 1775, el Ministerio envió desde Berlín a la Universidad de Königsberg una valoración sobre la eficacia de las clases que allí se impartían. Kant y su colega Reusch eran aplaudidos. Weymann y Wlochatius en cambio eran censurados. El Ministerio no deseaba que las cabezas de los estudiantes quedaran «obnubiladas por una especulación inútil», sino que se las alimentara por el contrario con «conceptos verdaderamente útiles». La carta enviada por el Ministerio era tajante: «No nos gusta ver que la filosofía de Crusius se sigue enseñando en Königsberg, puesto que los académicos más preclaros están convencidos desde hace tiempo de su inutilidad. De ahora en adelante debe cesar esa enseñanza»[99]. La explicación de la filosofía de Crusius quedó por tanto prohibida en 1775. Weymann quedó eliminado como rival de Kant. En 1789 le fue permitido enseñar de nuevo, pese al informe negativo del senado de la universidad, que, por supuesto, «estaba firmado también por Kant»[100]. Pero no enseñó por mucho tiempo. Esta vez fueron los estudiantes los que lo acosaron hasta hacerlo renunciar. Aunque en 1789 las ideas religiosas de Weymann eran bien acogidas en Berlín, Crusius se había convertido para entonces en un anacronismo real[101].

Karl Abraham Freiherr von Zedlitz (1731-1793), ministro de asuntos eclesiásticos y de educación, era el responsable de aquella orden. Era uno de los ministros progresistas de Federico II, había fundado una cátedra de pedagogía en Halle (1779), planeada en general para una mejor educación de los profe-

sores, apoyó la creación de nuevas escuelas y continuó presionando en favor de la centralización de la administración de estas. Más tarde, en 1787, instituyó un *Oberschulkollegium* (una junta o colegio nacional de educación). Von Zedlitz había mostrado siempre una clara predilección por Kant. Y así, en febrero de 1778 le propuso ser nombrado profesor de filosofía en Halle con un salario inicial de 600 táleros. Halle era mucho más grande y más prestigiosa que Königsberg, y Kant se habría convertido efectivamente en el sucesor de Wolff, lo cual era un gran honor. Kant declinó la oferta, solo para verla aumentada en 200 táleros más además del título de *Hofrat*. Pese a todo, y como ya había hecho antes, decidió permanecer en Königsberg, donde solo lograba reunir un salario de 236 táleros y no tenía la menor oportunidad de convertirse en *Hofrat*. Ni la posibilidad de enseñar a un número mucho mayor de estudiantes, ni la ubicación más central de Halle, ni siquiera el buen nombre de aquella universidad, fueron suficientes para decidirlo a moverse. Y la razón estaba en su convencimiento de que hasta entonces solo había puesto en marcha una «dosis comparativamente pequeña de la fuerza de su vida»[102].

En agosto de aquel mismo año, Von Zedlitz le pidió por carta a Kant que utilizara su influencia para persuadir a los estudiantes de que no concentraran tanto sus estudios en las facultades superiores. Aunque la licenciatura en estas facultades superiores prometía un buen futuro en teología, derecho o medicina, la filosofía y las artes liberales podrían a la larga ser más útiles para ellos[103]. Von Zedlitz estaba muy familiarizado con la filosofía de Kant a través de Herz, que difundía desde Berlín el pensamiento kantiano mediante conferencias y escritos. En 1778, Von Zedlitz asistió a las clase de Herz sobre «la antropología racional de Kant»[104]. Herz afirmaba que Zedlitz era «siempre el primero en entrar en mi sala y el último en abandonarla»[105]. En 1779, Von Zedlitz siguió con Herz un curso sobre psicología, y nuevamente no se perdió una sola clase. Cuando Kraus visitó Berlín en 1779, pudo conocer bien a Von Zedlitz. El secretario del ministro le escribió a Kant: «En el reflejo de estos dos jóvenes podemos acertar a conocer la luz de usted»[106]. Kant era ahora famoso en Berlín. Todo el mundo, al parecer, esperaba grandes cosas de él. Era claro que el maestro

tenía peso. Pero el reflejo de la luz de Kant estaba algo distorsionado. Las concepciones de Kant habían cambiado, y lo que Von Zedlitz veía era un Kant anterior, no el Kant de la *Crítica de la razón pura.*

Kant tuvo siempre buenos amigos entre sus colegas[107]. Funk y Kypke fueron importantes para él durante sus primeros años como *Magister*, pero no después. Funk murió mucho antes de que Kant llegara a ser profesor, y Kypke derivó hacia una vida más característica de un pequeño granjero que de un académico. Se convirtió en un extraño. Kant encontró más de una ocasión de desaprobar la conducta de Kypke. En 1777, Kypke, entonces inspector gubernamental de la sinagoga inaugurada en 1755, provocó una controversia que condujo rápidamente a la eliminación de aquel cargo. Anteriormente en ese mismo año la comunidad judía había cambiado de lugar el asiento reservado a Kypke en la sinagoga. Considerando menos digna la nueva ubicación, Kypke se sintió ofendido y remitió el 5 de abril de 1777 una carta de queja al Real Ministerio del Estado en la cual incluía también otros desaires. La acusación más importante se centraba en la oración *Alenu*, que según Kypke era ofensiva para algunos cristianos. Esta plegaria incluía la frase «porque ellos se inclinan y postran ante lo que es vano e inútil y ruegan a un dios que no les puede ayudar», que algunos pensaban que aludía a los cristianos. Para eliminar la posibilidad de insulto, el uso de esta frase fue prohibido por un edicto real que se remontaba a 1703, y uno de los deberes del inspector de la sinagoga era el de comprobar que esta frase no se pronunciaba. Kypke sostenía que esa plegaria no era expresada en voz alta, sino meramente "musitada", lo cual implicaba que los judíos *seguían* diciendo de hecho la frase ofensiva. Igualmente se quejaba de que los predicadores no le informaban a tiempo de los salmos que iban a ser leídos en los próximos servicios, y eso le impedía ponerles objeciones. Se estaba imponiendo la necesidad de algunas reprimendas y tal vez de algunos castigos más serios –o así lo creía Kypke–. La comunidad judía se defendió y remitió un documento testimonial escrito por Mendelssohn, cuyo título era "Pensamientos sobre las oraciones judías, especialmente sobre la 'oración *Alenu*'". Mendelssohn argumentaba de modo convincente que la ple-

garia era mucho más antigua que el cristianismo y que por tanto no pudo haber sido dirigida contra los cristianos. Aquel testimonio causó más disputas y algunas réplicas intemperantes por parte de Kypke, pero en última instancia todo aquello acabó con la eliminación de su puesto en 1778[108]. Aunque Kypke recibió un aumento de sueldo para compensarlo de la pérdida de los 100 táleros por su actividad como supervisor, este no era el resultado que él deseaba. Kant, que había elegido al judío Herz como respondente en la defensa de su tesis de *Magister*, sentía poca simpatía por Kypke. El conde de Keyserlingk, amigo y protector de Kant, jugó un papel decisivo en la solución apropiada de este asunto.

Durante los años setenta, dos de sus colegas más jóvenes tuvieron al parecer bastante importancia para Kant: Johann Gottlieb Kreutzfeld (1745-1784) y Karl Daniel Reusch (1735-1806). Lindner, profesor de poesía, murió en marzo de 1776, y la persona elegida para sucederle fue Kreutzfeld, buen amigo también de Kraus y de Hamann. De hecho, los tres habían estudiado juntos inglés durante mucho tiempo, y Hamann afirmaba haber sido él quien le enseñó a Kreutzfeld los rudimentos de aquella lengua[109]. Kreutzfeld había sido también alumno de Kant. En la defensa de su Disertación Inaugural: «Sobre la ilusión sensorial y la función poética», Kraus fue el respondedor, mientras que Kant presentó un comentario sobre la tesis[110]. Kant mantuvo también una cierta relación con los alumnos de este. No está claro si esta relación con Kreutzfeld fue más estrecha que la que Kant mantuvo con Reusch, profesor de física desde 1772, y alabado por Von Zedlitz, al igual que por Kant, como profesor digno de ser emulado. En cualquier caso, Reusch y Kant discutieron muchas veces no solo sobre el termómetro de Fahrenheit, sino también sobre muchos otros temas. Cuando Reusch se encontraba con Kant en uno de sus regulares paseos, solía acompañarlo.

A partir de 1780, el colega más importante de Kant fue Kraus. En junio de 1780 murió inesperadamente Christiani, que ya era profesor titular de filosofía moral durante los años en que Kant era estudiante. Kant escribió casi inmediatamente a Von Zedlitz recomendado a Kraus para aquel puesto. Al mismo tiempo le pidió a Hamann que le escribiera a Kraus, que en-

tonces se encontraba en Gotinga, para que se fuera preparando[111]. Justamente dos meses más tarde, Hamann le escribía a Herder totalmente convencido de que Kraus obtendría aquel puesto[112]. Kraus abandonó Gotinga como profesor designado (*berufener*). En el camino de vuelta a Königsberg en aquel otoño, obtuvo el título de *Magister* en la Universidad de Halle. El 4 de enero de 1781 llegó a Königsberg «como profesor de moral y de filosofía política»[113]. Este hecho fue altamente significativo no solo para Kraus, que podía agradecer a Kant este profesorado, sino también para Kant, que había logrado que el segundo puesto más importante en filosofía fuese ocupado por un verdadero amigo y uno de sus mejores alumnos[114]. Podemos estar seguros de que su apoyo a Kraus no estaba dictado exclusivamente por razones personales, sino también por consideraciones políticas. Así como los pietistas habían dominado anteriormente la enseñanza de la filosofía en la universidad velando por que se produjeran los nombramientos correctos, del mismo modo Kant trataba de asegurarse ahora de que sus tesis fueran defendidas no solamente por él. Para finales de 1780, diez años después de su propio nombramiento, había conseguido lo que había sido una de sus metas más acariciadas desde un principio.

Otro importante amigo y aliado de Kant durante aquellos años fue Schulz, el recensor de su Disertación Inaugural. Schulz fue nombrado diácono de una de las iglesias (*Altroßgarten*) de Königsberg en 1775. En aquel mismo año obtuvo los grados de *Magister* y doctor en filosofía y a continuación defendió su Disertación Inaugural, titulada *"De geometria acustica seu solius auditus ope exercenda. Dissertatio I"*. Kraus fue uno de los oponentes. A partir de entonces, Schulz impartió clases sobre matemáticas y astronomía. En 1776 fue nombrado capellán de la corte en la *Schloßkirche*. Aunque muy próximo a Kant en postura intelectual, no parece que mantuvieran estrechas relaciones personales. Al parecer, se comunicaban la mayoría de las veces por carta, lo cual era un tanto extraño.

VIDA SOCIAL: «HE OBTENIDO TODO LO QUE SIEMPRE HABÍA DESEADO»

Una de las razones que retenían a Kant en Königsberg era su círculo de amigos y conocidos. Kant se sentía cómodo en la

ciudad que lo vio nacer. Continuaba siendo invitado con frecuencia a cenas y reuniones por las mejores familias de la ciudad. Alternaba con la nobleza en el palacio de los Keyserlingk y con las familias de importantes mercaderes de Königsberg al igual que con los oficiales del ejército prusiano. Sus visitas a los Keyserlingk se prolongaron durante «muchos años y sin interrupción». La condesa lo estimaba especialmente, pero también el conde le mostraba su respeto. Con ellos conoció Kant el «modo de vida noble», que, según Kraus, supo entender tan bien. Su "elegancia" (*Gewandtheit*) y su "delicado" comportamiento eran bastante raros en el mundillo académico. «Kant se sentó siempre a la mesa de los Keyserlingk en el lugar de honor, inmediatamente al lado de la condesa, a menos que hubiera invitado algún forastero, quien, de acuerdo con el protocolo, debía ocupar ese asiento.»[115] El astrónomo y geógrafo Johann Bernoulli (1744-1807), que visitó Königsberg en 1778, escribió:

> Fui a almorzar a casa del conde de Keyserlingk con un académico, al que la Universidad de Königsberg honra como uno de sus más preclaros miembros, el profesor Kant. Este famoso filósofo se muestra en su intercambio social como un hombre tan vivaz y refinado, y tiene tan elegante (*fein*) modo de vida que uno no podría sospechar fácilmente en él una mente tan profundamente indagadora. Mas sus ojos y su rostro delatan un gran talento, y sus similitudes con d'Alembert son realmente notables. Este sabio tiene en Königsberg muchos seguidores. Lo cual puede ser fácilmente explicable por el hecho de que aquí hay más metafísicos que en otras universidades. Ahora está impartiendo un curso muy apreciado cuya finalidad es equipar a los estudiantes con los conceptos adecuados del hombre, de sus acciones y de la muchedumbre de sucesos y actos que constituyen la vida humana. Diversas historias y anécdotas aportan la sal a estas clases haciéndolas con ello aún más instructivas y populares. Herr Kant no ha publicado aportaciones filosóficas desde hace bastante tiempo, pero ha prometido que pronto sacará a la luz un pequeño volumen (*Bändchen*)[116].

El "pequeño volumen" del que habla Bernoulli sería sin duda la *Crítica de la razón pura*. El propio Kant no tenía aún idea en el verano de 1778 de la dimensión final que el libro iba

a adquirir. Tal vez creyese que la multitud de esquemas que había ido diseñando a lo largo de los años podrían ser condensados en un volumen más bien breve.

La amistad de Kant con Green fue también un importante factor en su decisión de permanecer en Königsberg. Durante la tarde visitaba con frecuencia la casa de Green. En los años setenta, Green había dejado casi enteramente el negocio en manos de su socio Motherby. Dado que Motherby lo atendía con más celo que el mismo Green, el negocio iba viento en popa. Kant y Green estuvieron muy unidos en aquellos años. Se dice que cada frase de la *Crítica* había sido discutida con Green[117]. Si estas discusiones eran importantes para Kant –y según todos los indicios parece que lo eran–, su negativa a abandonar Königsberg durante la década de los setenta pudo deberse a esta sola razón.

Las conversaciones con Green y sus huéspedes constituían entonces una parte importante de la vida de Kant. A través de Green entró Kant en contacto con muchas personas distintas. La primera entre ellas era Motherby. De hecho, Kant y Green acudían todos los domingos a comer a casa de Motherby. Aunque menos amigo de Kant, otro visitante regular de Green, de Motherby y de Hay, era el pastor Sommer, que poseía un buen conocimiento del inglés. Sommer era también un buen amigo de Hamann, de Hippel y de Kraus. Hamann lo llamaba "la sombra" de Kraus[118]. En «años anteriores, Sommer participaba en las excursiones al campo a las que también acudía Kant»[119]. Reinhold Bernard Jachmann, el biógrafo de Kant, y su hermano Johann Benjamin Jachmann, alumnos los dos de Kant, pertenecían asimismo al círculo de conocidos que se reunían en las casas de aquellos comerciantes británicos[120].

Estos lazos sociales no agotaban todos los atractivos que Kant encontraba en Königsberg. La ciudad era también perfecta para él en otros sentidos. Escribiendo a Herz, comentaba:

> Aquí tengo todo lo que siempre he deseado, a saber, una pacífica situación que se ajusta exactamente a mis necesidades: atender por turno a las exigencias del trabajo, de la especulación y de la sociedad, en las que tanto mi mente, fácilmente afectada, aunque libre de cuidados por otra parte, como mi cuerpo, aún más caprichoso pero que nunca está enfermo, pueden

> estar ocupadas aunque sin tensiones. Todo cambio me produce ansiedad, incluso aunque parezca contribuir efectivamente a mejorar mi situación. Creo que debo prestar atención a este instinto de mi naturaleza si deseo prolongar todavía de algún modo la muy tenue y delicada hebra que el destino hila para mí[121].

En nuestros tiempos, los temores de Kant nos resultarían excesivamente exagerados, pero conviene tener en cuenta las incomodidades e inconvenientes que un viaje largo comportaba en el siglo XVIII. Moverse de una ciudad a otra no era fácil, y si la salud de Kant era tan delicada como él creía –y realmente no hay razón para dudar de que así fuera–, entonces su cautela no era irrazonable en absoluto.

Hacia finales de 1777 Kant se trasladó desde la casa de Kanter a otra situada en el distrito "del Ochsenmarkt". Borowski detallaba así la causa de esta mudanza: Kant «se vio obligado a abandonar la casa [de Kanter] porque un vecino tenía un gallo cuyo canto interrumpía a menudo sus meditaciones. Kant se ofreció a comprar el gallo a cualquier precio con tal de hacer callar al escandaloso animal. Pero no logró persuadir al estupefacto vecino, que no acertaba a comprender de qué manera podía el gallo molestar a Kant»[122]. Una vez más, el ruido había vuelto a echar de su casa a Kant.

La nueva vivienda no debía ser muy confortable. Kraus, que la ocupó después (cuando Kant la abandonó para instalarse en una casa de su propiedad), se quejaba de ella en el crudo invierno de 1786, cuando describía aquellas «ruinosas habitaciones, en donde mis dedos se congelaban y mis pensamientos se paralizaban»[123]. Kant, que siempre había puesto buen cuidado en contar con una habitación bien caldeada, no debió de haber apreciado tampoco aquella vivienda. Kraus, que, al igual que Kant, valoraba sobre todo la tranquilidad del entorno, se instaló allí pensando que así se alejaba de la ruidosa vecindad que hasta entonces lo había rodeado. Pero en abril de 1783 se quejaba de que el estancamiento de su trabajo «había que achacarlo al insoportable ruido de la calle; pues a mí no me faltan en absoluto las ideas, pero me resulta imposible coordinar mis pensamientos. Tan pronto como la calefacción deje de ser necesaria, me instalaré en la parte trasera [de la casa], por donde al menos

no circulan los carros»[124]. El estado de la vivienda era al parecer tan desastroso y sus condiciones acústicas tan irreparables, que el dueño de la casa acabó cegando más tarde todas las ventanas. No era en absoluto fácil para un joven profesor de la Universidad de Königsberg encontrar una vivienda aceptable. Pues, además de las habitaciones privadas, la vivienda tenía que contar también con una sala de conferencias lo suficientemente amplia. Y el precio de todo aquello era considerable.

Kant se había limitado siempre a alquilar un par de habitaciones y no mantenía realmente una casa. Así pues, se veía obligado a salir a comer todos los días. Esta fue una constante en la vida de Kant. Desde sus primeros años como *Magister* hasta la Pascua de 1787, cuando finalmente reguló su "economía" adquiriendo su propia casa, tuvo que comer en un restaurante. A uno de sus primeros biógrafos que había afirmado que las finanzas de Kant andaban mal durante sus primeros años de *Magister*, le contestó Kant diciendo que incluso entonces era capaz de «pagarse una buena comida». Como muchos solteros en el siglo XVIII, hacía su comida principal en un restaurante o bar (*öffentliches Speishaus*). La comida principal era, como ha sido costumbre en Alemania hasta tiempos muy recientes, la del mediodía.

Borowski observa que Kant «se aseguraba de antemano con el dueño de que en su local encontraría siempre una sociedad buena y decente». Una vez abandonó un establecimiento de este tipo porque un hombre, que en todo lo demás era bastante razonable, había adquirido el hábito de hablar muy lentamente y con un cierto patetismo sobre los asuntos más insignificantes. Kant no podía soportar la ostentación. Sobre todo en el almuerzo, prefería una conversación relajada sin sombra de artificio alguno. Él mismo no se esforzó nunca demasiado por evitar las "expresiones comunes", y era incluso dado a introducir un cierto "provincialismo" en su lenguaje[125]. En otras palabras, Kant hablaba como un prusiano del este; y el dialecto del este de Prusia era incisivo y certero. A la gente que solo hablaba alto alemán le resultaba más bien directo –y hasta qué punto podía Kant ser directo era comprobable en sus *Sueños*.

Kant dejó de ir a otro local cuando ciertas personas «intentaron unírsele sin haber sido invitadas, esperando que él pro-

longara sus explicaciones durante el almuerzo y contestara a sus objeciones. Lo que Kant deseaba en aquellos momentos era... liberarse de todo lo que hostigara a la mente y, como solía decir, "rendir honor al cuerpo". Pero fuera de este incidente, cualquier persona de cualquier clase social era bien recibida en su mesa»[126]. Le molestaban los que pretendían ser especiales. Y pensaba que un filósofo debería sentirse más cómodo en la taberna de un campesino que entremezclado con cabezas y corazones extravagantes. Durante muchos años almorzó en Zornig, en la calle Junker, en compañía de comandantes y coroneles absolutamente ignorantes y sin educación alguna. Cuando un funcionario judicial se acercaba al grupo, Kant declaraba que aquel hombre «le martilleaba las sienes», quien por tanto se marchaba[127]. Más tarde fue al local de Gerlach, que era «un establecimiento de billares donde servían comidas situado en la Kneiphoff». Al parecer, entre 1755 y 1777 Kant comió la mayoría de las veces en Gerlach[128]. Zornig o Zornicht era un «café y casa de huéspedes», cerca de la *Prinzessinenplatz*, donde posteriormente compró Kant su casa; también estaba cerca del lugar donde vivía Hippel. Si las descripciones son fiables, Zornig era un lugar algo más selecto que Gerlach. Así pues, durante más de treinta años Kant almorzó en un bar y se mezcló con una gran variedad de personas diferentes. Esto quiere decir que la vida de Kant no era tan retirada e introvertida como la que mucha gente asocia con un filósofo de su talla. Lejos de eso: cuando no estaba invitado a comer, lo hacía en compañía de personas con una educación muy diferente de la suya propia y disfrutaba con ellas.

La elección de los platos era también importante para Kant. Nada demasiado sofisticado, la carne bien hecha, buen pan y un buen vino. Durante sus años juveniles prefirió el vino tinto, luego se pasó al blanco. Le gustaba comer pausadamente, y, cuando un plato le agradaba en particular, se informaba sobre la receta y sobre el modo de prepararlo. Pero tampoco tenía reparos en criticarlo cuando no era de su gusto. Hippel decía bromeando que «más pronto o más tarde escribiría una *Crítica del arte de cocinar*»[129].

Su esquema diario de vida discurría así: Se levantaba a las 5 de la mañana, tras haber sido despertado por su sirviente

Martin Lampe, quien trabajó para él al menos desde 1762 hasta 1802. El antiguo soldado tenía órdenes estrictas de ser insistente para impedir que pudiera seguir durmiendo. Kant se vanagloriaba de no haberse retrasado nunca ni media hora siquiera, aun cuando le resultaba duro levantarse tan pronto. Al parecer, en sus años juveniles se quedaba dormido a veces. Después de levantarse tomaba una o dos tazas de un té muy suave y se fumaba una pipa. Mientras fumaba «se entregaba a la meditación». Kant se había impuesto al parecer la máxima de no fumar más de una pipa al día, pero se dice que las cazoletas de sus pipas iban aumentando considerablemente de capacidad a medida que pasaban los años. A continuación preparaba sus clases y trabajaba sobre sus libros hasta las 7. Su horario de docencia empezaba a las 7 y terminaba a las 11. Tan pronto acababa, volvía a trabajar sobre sus escritos hasta la hora del almuerzo. Salía a comer, se daba un paseo y pasaba el resto de la tarde con su amigo Green. Al volver a casa se ocupaba de algún trabajo más ligero y leía.

Esta era la «pacífica situación que se ajustaba exactamente a sus necesidades: atender por turno al trabajo, a la especulación y a la sociedad». El suyo era un modo de vida regular, o incluso regulado, pero de ninguna manera mecanizado. La enseñanza, la escritura y la lectura eran interrumpidas por la conversación, la relajación e incluso el juego. Sin la menor duda, la influencia de Green se había dejado sentir. Kant se había formado un "carácter", singularizado por una «determinación constante a actuar en todo momento de acuerdo con máximas que –al menos en *su* opinión– fueran principios bien fundamentados, y por su disposición a formular tales máximas en toda situación o materia grande o pequeña, importante o trivial, desde las cuales partir y a las cuales retornar»[130]. Esta vida "maximizada" no constituía en absoluto un obstáculo para su trabajo ni para sus costumbres. Por el contrario, el ajustarse a máximas contribuyó al parecer a que su vida y su trabajo le resultaran más agradables, pues imprimió a su vida el curso sereno y regular que Kant valoraba por encima de todo.

La vida de Kant era muy semejante «a la del trabajador cualificado» o maestro artesano que Dohm idealizaba como «el hombre más feliz posible de nuestra sociedad civil». Al igual

que el miembro ideal de un gremio, Kant «no se sentía turbado por persistentes temores ni engañosas esperanzas acerca del futuro; disfrutaba del momento actual con alegría perfecta y pura, y esperaba que el mañana fuera exactamente igual que el presente... Se sentía feliz con su suerte en la vida, y sospechaba... que las clases altas no se sentían tan contentas con la suya»[131]. Su padre no había alcanzado nunca esta meta, pero Kant lo había conseguido. Que este estado guardara también similitudes con el ideal de vida descrito por los estoicos y los epicúreos no era accidental sin duda.

Tampoco tuvo Kant serias preocupaciones monetarias. Aunque los comerciantes de Königsberg sufrieron durante los años setenta una grave crisis que llevó a la bancarrota a cuarenta y siete empresas a causa de la partición de Polonia (justamente cuando la economía se iba rehaciendo en el resto de Prusia), las finanzas de Kant estaban seguras[132]. La empresa Green, Motherby & Co., en la que Kant tenía invertida la mayor parte de su dinero, no se contaba entre las candidatas al derrumbe, pues sus principales negocios estaban relacionados con Inglaterra y Holanda, por lo cual aquellas catástrofes nacionales la afectaban muy poco.

Igualmente estaba a salvo de las inquietudes propias de los negocios o de la vida familiar. Kant vivía totalmente enfrascado en el tipo de actividades que más le gustaban. Su sirviente Lampe se ocupaba de todos los asuntos prácticos: tener siempre a punto la ropa de su señor, despertarlo puntualmente cada mañana, mantener ordenadas sus habitaciones y hacer cuantos recados fueran necesarios. Pero no vivía con Kant. Como contaba con vivienda propia, Lampe no estaba muy satisfecho con su vida de soltero. Ciertamente, durante el tiempo en que estuvo empleado llegó a tomar esposa –contra los deseos de Kant, que incluso había introducido en su contrato una cláusula legal a este respecto–. Él podía prohibírselo, y seguramente lo habría hecho si Lampe le hubiera dejado alguna posibilidad, pero este se casó secretamente creando así además un gasto adicional para Kant, aunque solo fuera porque el sirviente «necesitaba ahora más» para vivir[133].

Si Kant era conservador en los detalles de su relación con su sirviente, en el ámbito de sus intereses sociales se mostraba

más liberal. Claramente, sus opiniones religiosas no eran demasiado ortodoxas. Su postura quedó manifiesta en un incidente relacionado con Herder, uno de sus primeros alumnos, que hacia mediados de los años setenta era ya famoso por méritos propios. Sus libros sobre literatura y estética publicados en 1768 y 1769 dieron a conocer su nombre[134]. En 1774 publicó Herder otra nueva obra: *Sobre el documento más antiguo del género humano*. Kant se sintió obviamente muy interesado por este escrito de un antiguo alumno suyo y amigo íntimo de Hamann, y el 6 de abril de 1774 le escribió a Hamann pidiéndole ayuda para la comprensión de aquel texto, que trataba del libro del Génesis y de sus precedentes en Egipto. No estaba muy seguro de haber entendido bien lo que Herder quería decir y le pedía a Hamann su opinión al respecto, pero «a ser posible, en el lenguaje de los seres humanos. Porque yo, pobre hijo de esta tierra, no estoy organizado para entender el lenguaje divino de la *razón intuitiva*. Lo que está expresado en conceptos comunes y siguiendo las reglas de la lógica, puedo ciertamente entenderlo. Por otra parte, me conformo con entender solo la tesis (*Tema*) principal del autor, renunciando a comprender el resto del texto en su total dignidad y evidencia»[135]. Ironías aparte, Kant estaba realmente interesado en aquel libro.

Hamann le respondió complacido al día siguiente. El libro se ocupaba de cuatro temas o apartados: 1) La historia del comienzo del mundo, es decir, «el documento más antiguo» no era el escrito originalmente por Moisés, sino el que se originó en los verdaderos padres de la humanidad. 2) Ese documento no debe ser entendido como un mero poema. Es ciertamente más fiable y más genuino que el experimento físico más común. 3) Es la clave de todos los misterios de la civilización y la razón suficiente de la diferencia entre civilización y barbarie. 4) Para entenderlo, no tenemos más que librarnos de la filosofía moderna. No es sorprendente quizá que Kant siguiera sin entenderlo.

En su siguiente carta encontró que la principal tesis de Herder era que Dios había dado el lenguaje a los seres humanos, y, junto con el lenguaje, todos los rudimentos de la ciencia que el primer libro de Moisés pone ya de manifiesto. Tal es por tanto el documento más fiable y más puro. Pero: «¿Cuál es su

sentido?, y ¿cómo sabemos que es genuino y puro?». Hamann le respondió nuevamente, pero fue incapaz de satisfacer los deseos de Kant. La interpretación o el entendimiento es asunto de Dios. Para entender la naturaleza, tenemos que aceptar la palabra de Dios. Este intercambio parece acabar cuando el intercambio anterior termina también. Ni una física para niños, ni una física para adultos, pueden conseguir nada cuando falta la fe. Algo más adelante, Hippel le escribía a Scheffner que «a Kant no le gusta en absoluto el *Documento*, y lo único que me consuela es que no lo entiende completamente»[136]. Kant no tenía nada que decir como respuesta a Hamann.

La respuesta de Kant a Johann Kaspar Lavater (1741-1801) –uno de los nuevos amigos de Herder, que también deseaba serlo de Kant– puede darnos una clave de lo que él realmente pensaba. Lavater le había pedido su juicio acerca de un tratado sobre *Fe y plegaria*. Kant le escribía el 28 de abril de 1775: Tenemos que diferenciar entre la verdadera doctrina del cristianismo y su expresión (*Nachricht*). La verdadera doctrina coincide con una fe puramente moral en que Dios tiene que apoyar todos nuestros esfuerzos sinceros por hacer el bien, incluso aunque pueda ser evidente que el conseguirlo no está en nuestro poder. La adulación al predicador de esta religión (Jesús), como también la petición de favores a través de la plegaria y la devoción son irrelevantes[137].

El intercambio completo entre Kant y Hamann encerraba un subtexto que usualmente es completamente ignorado. Hamann estaba entonces iniciando su campaña contra Johann August Starck (1741-1816), que había llegado a Königsberg el 28 de septiembre de 1769, instalándose en la casa de Kanter y viviendo "puerta con puerta" de Kant[138]. Starck era masón, y corrían rumores de que se había convertido al catolicismo. Él proclamaba que había sido iniciado en los secretos de la masonería del templarismo medieval, y consiguió convertir la logia de Königsberg en un centro de "observancia estricta". Al mismo tiempo obtuvo también un puesto de profesor en la universidad. En octubre de 1773 defendió una disertación: "Sobre el uso de las traducciones antiguas de las Sagradas Escrituras", y en marzo de 1774 otra sobre un tema muy polémico: "Importaciones paganas al cristianismo". En esta disertación sostenía Starck que

los cristianos habían tomado de los paganos una buena parte de sus ritos, y que muchas costumbres cristianas podían ser retrotraídas a los cultos de los misterios del mundo antiguo. Los ritos cristianos deberían ser entendidos a esta luz. Aunque tal vez no tuvieran que ser completamente eliminados, como pedían los menonitas, sí deberían ser cuidadosamente evaluados, puesto que muchas de las diferencias entre las distintas confesiones dependían justamente de ellos. Además, la religión no debería ser prisionera de tales externalidades. «La meta y misión de todas las religiones consiste en dirigir la mirada de los seres humanos desde esta tierra al cielo, en mostrar que la verdadera virtud, el amor y el temor de Dios residen en el corazón de los hombres. Si los ritos externos utilizan la sustancia de esta doctrina para cumplir esos mismos objetivos, entonces la religión habrá alcanzado su meta»[139].

Hamann encajó el reto. Con ayuda de Kypke se puso a preparar una refutación[140]. Cuando el 7 de abril respondió a la carta de Kant sobre el *Documento más antiguo* de Herder, se quejaba de que la facultad teológica hubiera dado el título de doctor a un «herético católico-apostólico-romano» y «criptojesuita», y se preguntaba a su vez si él sería capaz de hacer dos cosas al mismo tiempo: defender a Herder y atacar a Starck[141]. La respuesta de Kant fue:

> No encuentro nada extraño en la nueva actitud académica. Una vez que la religión ha sido colocada en una posición tal que el conocimiento crítico de las antiguas lenguas, la erudición filológica y la anticuaria fijan sus pilares básicos, sobre los cuales ella se alza en todos los tiempos y en todas las naciones, entonces, el conocedor del griego, del hebreo, del sirio, del árabe, etc., que esté igualmente familiarizado con los archivos del mundo antiguo, será capaz de conducir a todos los ortodoxos por donde él quiera llevarlos. Estos pueden mostrarse tan infelices como quieran, pues son como niños... Considerando esto, dudo que dure mucho el triunfo sin victoria logrado por el re-instalador del Documento. Pues va a encontrar frente a él a una cerrada falange de maestros en lenguas orientales, que no van a permitir que un tesoro semejante sea extraído de su territorio por alguien que no ha sido iniciado[142].

Con estas palabras, Kant, que vivía "puerta con puerta" con Starck, dejaba fuera de juego la obra de Herder. Igualmente

daba la impresión de colocarse del lado de Starck. Y así fue ciertamente como Hamann vio esta respuesta.

Aunque no era masón, Kant tomó partido por los masones frente al fundamentalismo cristiano de Hamann. Pese a que le disgustaban los secretos de la masonería tanto como los ritos de los cristianos, apreciaba sin embargo las metas básicas de los primeros. No era casual por cierto que muchos de sus amigos fueran masones, aunque algunos de ellos parecían estar en una posición incluso más conflictiva de lo que pudiera estarlo Kant. Por ejemplo, Hippel, que era uno de los líderes de la masonería en Königsberg y a la vez un creyente cristiano. Él mismo encontraba difícil reconciliar las dos posturas, sobre todo desde que era amigo de Hamann y de Kant. Solo nos cabe imaginar las conversaciones que debieron mantener Hippel, Kant y otros sobre estas materias, pero es importante recordar que todos ellos estaban sumamente interesados por estos problemas y que su discusión ocupaba una buena parte de sus vidas. Cuando Hamann atacó a la «tan magnificada razón, con sus cualidades de universalidad, infalibilidad, certeza y evidencia» como «falso ídolo (*Ölgötze*) que ha recibido atributos divinos por parte de una crasa y supersticiosa sinrazón», estaba atacando a Starck al igual que a Kant y a Hippel[143]. Cuando Hippel satirizaba en su *Kreuz-und Querzüge* ciertos abusos en la sociedad de los masones, no solo trataba de establecer una línea divisoria entre él y las gentes como Starck, sino que también parecía estar criticando a Kant[144].

Starck progresó rápidamente en la universidad, y ello fue debido sin duda –al menos en parte– a sus buenas conexiones en Berlín. Tenía las opiniones correctas en lo que a los funcionarios de Federico II concernía, y sus lazos con la masonería no le causaron tampoco ningún perjuicio. Kant, que debía a aquella misma gente su puesto de catedrático, tuvo que haber sentido una cierta afinidad con Starck. Los dos solían hablar con frecuencia, y es evidente que tocarían temas de interés mutuo. En cualquier caso, la similitud de las concepciones de Kant con las de Starck difícilmente puede pasar desapercibida. Kant pudo incluso haber escrito a Hamann a petición de Starck.

Si Kant tuvo alguna afinidad con Starck, sintió en cambio poco o ningún aprecio por otro recién llegado a Königsberg,

que también se instaló en la casa de Kanter: Abraham Johann Jakob Penzel (1749-1819). Penzel llegó a Königsberg tras haber huido de Wurzburgo, donde se había visto envuelto en un duelo. En Königsberg fue inducido con una serie de artimañas a alistarse en el ejército prusiano, y acabó en un regimiento asentado en la ciudad, donde anudó una buena amistad con Kraus y Hamann. Geógrafo y experto en lenguas clásicas, había traducido a Estrabón. Antes del infortunado incidente en Wurzburgo iba bien encaminado en su desarrollo de una carrera literaria. Muchas personas de Königsberg sentía lástima de él, y algunos trataron de conseguir que se lo liberase del servicio militar, pero tras algunos éxitos iniciales, aquel intento fracasó. El propio Federico II decretó que Penzel tenía que seguir siendo un soldado a causa de su «inmoral estilo de vida»[145]. A Kant le disgustaba Penzel, al parecer por la misma razón, y Hamann le escribía a Herder el 14 de octubre de 1776 que Kant «había estado siempre en contra de Penzel, a quien consideraba como un hombre de carácter recio por ser capaz de soportar tan bien su situación de soldado...»[146].

Kant estuvo siempre muy interesado por el tema de la educación. Y ese interés no le venía solo por su lectura del *Emilio* de Rousseau durante los años sesenta; era un problema que le había preocupado al menos desde sus tiempos de *Hofmeister*. El título de la conferencia que dio con ocasión de la obtención del grado de *Magister* era: "Sobre el modo más fácil y directo de presentar la filosofía".

En 1774, su interés por la educación recibió un nuevo impulso cuando Johann Bernhard Basedow (1723-1790) fundó una escuela altruista en Dessau, el *Philanthropinum*. Esta escuela estaba concebida con un espíritu muy "progresista" y casi inmediatamente provocó encendidas discusiones en los periódicos alemanes. Basedow se proponía educar a sus alumnos de manera tal que se convirtieran en "filántropos", en personas cuya «vida feliz y patriótica constituyese una eficaz contribución al bien común». Basedow contemplaba la educación del ser humano como una totalidad completa. El conocimiento práctico era colocado por encima del mero entrenamiento intelectual. Su semana escolar incluía no solo la instrucción, sino también *"Wandertage"* o excursiones de un día entero por el campo. Sub-

rayaba el ejercicio físico y rechazaba la rígida distinción entre "trabajo" y "juego", insistiendo en las interrupciones frecuentes y en la enseñanza de la lengua no mediante memorización mecánica sino como una especie de juego. Los estudiantes aprendían física y otras materias experimentando por ellos mismos y contemplando objetos (*Realien*) que nunca habían visto. Serían educados para convertirse en ciudadanos independientes capaces de ser dueños de sí mismos en sus vidas futuras. La educación religiosa quedaba relegada a un último estadio. Basedow creía que los niños no debían aprender ninguna oración antes de cumplir los diez años[147]. En otras palabras, el enfoque de Basedow era radicalmente diferente de la educación pietista que el propio Kant había recibido.

Muchas de las ideas defendidas por Basedow forman hoy parte de la corriente principal del pensamiento pedagógico, pero cuando fueron propuestas y practicadas por vez primera suscitaron una gran polémica. Así, J. G. Schlosser (1739-1799), que más tarde fue duramente criticado por Kant por su oscurantismo, sostenía en 1776:

> Las vocaciones de los hombres son en la mayoría de los casos tan incompatibles con el desarrollo integral de sus facultades [defendido por Basedow] que uno se siente tentado a decir que no se puede empezar tan pronto a promover la atrofia de dos tercios de esas facultades; porque la mayoría de los hombres están destinados a menesteres en los que no podrán usarlas más tarde en su vida. ¿Por qué castramos a los bueyes y a los potros cuando los preparamos para el yugo y la carreta, y nos empeñamos, sin embargo, en desarrollar la totalidad de las potencias humanas en hombres similarmente condenados al yugo y la carreta? Se saltarán el surco si se les da la preparación equivocada, o arremeterán hasta morir contra los grilletes que los atenazan[148].

El cinismo de la postura de Schlosser es intragable, pero no era infrecuente. Muchos creían que

> al rústico campesino y al artesano ordinario de la ciudad –los dos grupos de población que formaban la mayoría de los súbditos prusianos– les bastaba con que su educación les diese unas ideas correctas sobre la religión y sobre sus deberes como súb-

> ditos... y que eliminase los prejuicios que pudieran estorbar la realización efectiva de sus ocupaciones tradicionales. El conocimiento de "cosas superiores" solo podía ser dañino para ellos[149].

Saber más cosas que las que la religión y el gobierno requerían podría convertir a la gente ordinaria en personas descontentas y rebeldes. En consecuencia, estarían mejor sin saber nada.

Kant había sido siempre opuesto a semejante postura, e hizo suyo el método del *Philanthropinum*. En 1776 escribió, a petición de Motherby, «un comerciante inglés de Königsberg y buen amigo mío», a Wolke, entonces director de la escuela, pidiéndole que el hijo de este fuese admitido en su institución. Y añadía también por su cuenta que «los principios del señor Motherby concuerdan completamente con los que sostiene su escuela, incluso en aquellos puntos en los que más se aleja de los supuestos ordinarios sobre la educación». Tras describir con gran detalle lo que el chico podía y no podía hacer, observaba que en «asuntos de religión, el espíritu del *Philanthropinum* coincide perfectamente con el del padre del chico», que se muestra contrario a que se le enseñen «directamente ejercicios de devoción», aunque no indirectamente, «a fin de que eventualmente pueda cumplir sus deberes *como si* fueran divinamente inspirados». Ni tampoco aprueba que se fomente ninguna clase de veleidad pedigüeña o lisonjera en la plegaria, que solo debe verse guiada por la corrección y la justicia. Por esta razón, «nuestro pupilo ha sido mantenido ignorante del servicio religioso»[150]. Kant, que juntamente con Green estaba invitado a comer cada domingo en casa de Motherby, intervenía con toda probabilidad en la educación de este chico, y la expresión "nuestro pupilo" no era seguramente una licencia literaria.

El *Philanthropinum* necesitaba estudiantes. En situación de déficit permanente, tenía que apelar continuamente a sus partidarios en demanda de nuevas inscripciones y donaciones. Kant aprovechó la ocasión. No solo ayudó al hijo de Motherby a ingresar en aquel colegio, sino que también escribió un artículo para el *Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen* en el que recomendaba calurosamente los principios de aquella institución[151]. Kant deseaba no solo que los chicos fueran enviados al *Philanthropinum*, sino que también pasaran por él los futuros

profesores, que de este modo podrían seguir difundiendo sus buenas doctrinas. Su discípulo Kraus iba a ser su "apóstol prusiano". Por si esto no fuera suficiente, Kant organizó también una colecta que recaudase fondos para la escuela y escribió más tarde otro artículo en el que hacía propaganda tanto del colegio como de su revista. Puesto que «el gobierno no parecía disponer en aquellos días de presupuesto para el mantenimiento de la institución, recurría nuevamente a los ciudadanos privados en demanda de ayuda a la nueva escuela», anunciando al final del artículo que aquellos que quisieran suscribirse a la revista del *Philanthropinum* podían hacerlo cada mañana de diez a una[152].

Aunque el colegio seguía teniendo problemas financieros, Kant no se rindió. Recurrió a todos los medios posibles para apoyarlo, como, por ejemplo, lograr que uno de los primeros alumnos del colegio consiguiera una serie de suscripciones y se quedara en él como profesor, escribir cartas de aliento a los dirigentes de la escuela, e incluso ofrecer a uno de sus primeros directores, Campe, el puesto más alto en la Iglesia prusiana que llevaba aparejada una cátedra de teología (lo que significaba en conjunto un salario de 1.200 táleros). Un solo guiño de los amigos de Campe (y de Kant) en Berlín habría sido suficiente para que se le adjudicara el cargo. Pero Campe declinó la oferta[153]. Kant, por su parte, continuaba siguiendo con gran simpatía e interés los desarrollos de Dessau. Se trataba justamente del tipo de idea que podría conducir a una rápida "revolución" en las escuelas. Solo una revolución podría triunfar donde las reformas paulatinas habían fracasado[154].

Vorländer pensaba que era "conmovedor" (*"rührend"*) el modo en que Kant apoyaba al *Philanthropinum* hasta en los más pequeños detalles. Pero "conmovedor" no era la palabra correcta, pues aparte de minimizar el compromiso de Kant en esta causa, sugería también en última instancia que los pequeños detalles no eran asunto de los "grandes pensadores". De hecho, apenas si había cosas pequeñas o poco importantes en la campaña de Kant por la reforma de la educación práctica. Su compromiso con este gran ideal democrático de la Ilustración seguía siendo muy exigente. Al igual que su participación en aquella "sociedad ilustrada" de tan corta vida durante los años sesenta,

la identificación de Kant con la causa de la educación mostraba su preocupación por el gran sector de población que se veía privado del conocimiento de "cosas superiores". En lo tocante a la Ilustración, Kant no era meramente un teórico, sino un miembro absolutamente comprometido en su difusión en Königsberg. Lo que de él pensaran los pietistas y sus colegas próximos a su vieja escuela, el *Collegium Fridericianum*, no es difícil de imaginar. Su diligente apoyo del *Philanthropinum* debió de haberles sentado como una bofetada en el rostro.

En julio de 1777 Moses Mendelssohn, uno de los más importantes filósofos alemanes de la Ilustración tardía, llegó de visita a Königsberg[155]. Mendelssohn era seguramente la fuerza dominante de la escena filosófica alemana entre 1755 y 1785. Su obra sobre teoría estética y sobre la naturaleza y el papel de la sensibilidad fue especialmente influyente, y sería difícil comprender el desarrollo del pensamiento alemán desde el racionalismo wolffiano hasta el idealismo kantiano sin prestar una cuidada atención a Mendelssohn. Si era recibido como un rey por la comunidad judía, casi con el mismo respeto era acogido por la comunidad filosófica. Kant y Hamann se sintieron especialmente felices ante la oportunidad de tratarlo personalmente. Tras una estancia en Memel, Mendelssohn permaneció diez días en Königsberg (del 10 al 20 de agosto). Kant le escribía a Herz en Berlín:

> Hoy se marcha el Sr. Mendelssohn, su querido amigo y también mío (de lo cual me enorgullezco). Tener aquí en Königsberg de manera permanente y como amigo entrañable a un hombre de tan amable carácter, de tan excelente espíritu e ideales ilustrados, ¡qué otra cosa podría aportar a mi alma el alimento que tan absolutamente me ha faltado aquí, ese sustento que echo más y más de menos a medida que voy envejeciendo! Sin embargo, no he podido obtener todas las ventajas de esta oportunidad única de disfrutar de la compañía de un hombre tan poco común, en parte por el temor de distraerlo... del negocio que tenía que atender localmente. Ayer me hizo el honor de asistir a dos de mis clases, *à la fortune du pot*, como podría decirse, puesto que la mesa no estaba preparada para tan distinguido huésped... Le ruego que mantenga por mí en el futuro la amistad con este valioso hombre...[156].

Es imposible sustraerse a la pregunta sobre la diferencia que pudiera haber introducido esta influencia mendelssohniana en la empresa crítica de Kant. ¿Habría tenido rasgos distintos la *Crítica de la razón pura*, que Kant estaba redactando febrilmente en aquel tiempo? Naturalmente, nunca sabremos la respuesta.

EL DESARROLLO DE LA CONCEPCIÓN DE UNA DISCIPLINA MERAMENTE PROPEDÉUTICA: "OBSTÁCULOS"

En sus *Prolegómenos a toda metafísica futura* de 1783, Kant *"confesaba abiertamente"* que

> el recuerdo de David Hume fue lo que hace muchos años interrumpió por vez primera mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección bastante nueva. Yo estaba muy lejos de seguirlo en las conclusiones a las que él había llegado, por haber considerado, no la totalidad de su problema, sino solo una parte, que por sí misma no puede darnos ninguna información. Si partimos de un pensamiento bien fundado, aunque no desarrollado, que otro nos ha legado, podemos esperar que una reflexión continuada nos haga avanzar más que la aguda persona a la que debemos la primera chispa iluminadora.

Kant confesaba además que la *Crítica de la razón pura* era «la resolución del problema de Hume en toda su amplitud»[157]. Estas palabras permiten afirmar ante todo que Hume no se limitó a hacer saltar la primera "chispa" por virtud de la cual «pudo haberse encendido la luz», ni tan solo a proporcionar la sugerencia que primeramente interrumpió el sueño dogmático de Kant, dando así lugar a que las investigaciones del pensador alemán tomasen una dirección enteramente nueva en filosofía especulativa. Igualmente sirven de base para sostener que Hume determinó la orientación final de la parte teórica de la filosofía crítica. Pero convendría aclarar en todo caso que la *Crítica* no fue el efecto de un destello de brillante intuición, ni una obra concebida como una sola pieza y de una vez durante unos cuantos meses de trabajo ininterrumpido. La *Crítica* fue

más bien el producto final de un lento proceso de desarrollo, el resultado de muchas meditaciones y mucho trabajo durante un período de más de once años. Esta demora puede ser atribuida en parte a las interrupciones impuestas por los deberes oficiales y a la mala salud del autor. Pero la causa más importante de aquel retraso fue la misma formulación del problema y su solución; y la formulación del problema y su solución no eran hechos separados, sino aspectos diferentes de un mismo proceso.

Este proceso se había iniciado con la *Disertación Inaugural*. Pero Kant no podía sospechar en 1770 que la elaboración de un «tratamiento más extenso» de la discusión de la *Disertación* le habría de exigir tal cantidad de tiempo. Ciertamente, el tratamiento que entonces tenía en mente no habría ido mucho más allá de la disertación misma. Cuando Kant les envió el manuscrito a Johann Heinrich Lambert, a Moses Mendelssohn y a Johann Georg Sulzer en Berlín, esperando su reacción antes de publicar la versión final, les indicaba muy claramente que a su entender la obra no necesitaba más elaboración. Cuando en septiembre de 1770 le escribió a Lambert sobre la disertación, Kant afirmaba que el sumario de la nueva ciencia que él proponía podía presentarse en «un espacio más bien reducido», pues solo requeriría «unas cuantas proposiciones». Hubiera sido fácil entonces, pues Kant sabía bien lo que se requería. Y así decía a Lambert:

> Porque quizá desde hace un año creo haber alcanzado una posición que no tendré que cambiar nunca, por lo cual me felicito, aunque aún puedan ser necesarias algunas extensiones; una posición desde la cual pueden ser examinadas toda suerte de cuestiones metafísicas ateniéndose a criterios absolutamente fáciles y ciertos. Hasta qué punto esas cuestiones puedan o no puedan ser resueltas, será decidible con certeza.

Kant estaba ciertamente convencido de que podía alumbrar sin gran esfuerzo una «*disciplina propedéutica*... eficazmente explícita y evidente»[158]. Aunque no le sería posible trabajar en ella durante el verano, utilizaría el invierno para acabar la parte práctica, o la «metafísica de las costumbres».

Las objeciones y críticas de Herz, Lambert, Mendelssohn y

Schulz obligaron a Kant a volver a repensar todo el proyecto. Así, en junio de 1771 le escribía a Herz refiriéndose a las cartas de Lambert y Mendelssohn que uno y otro lo habían «enredado en una larga serie de investigaciones»[159]. Ahora estaba elaborando

> una obra que lleva por título *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, y que contendría y trataría por extenso la relación de los conceptos básicos y de las leyes que nosotros entendemos como propias del mundo sensible, juntamente con los esquemas de la naturaleza de la estética, la metafísica y la moral. He dedicado todo el invierno a revisar, calcular y ponderar todos los materiales. Sin embargo, solo hasta tiempos muy recientes no he conseguido completar el plan u organización de todo esto[160].

Casi un año después, en febrero de 1772, Kant le decía a Herz: «En lo que a mi objetivo esencial se refiere, lo he conseguido y... ahora estoy en posición de presentar una "Crítica de la razón pura"»[161]. Pero más tarde resultó que, después de todo, el asunto no estaba aún maduro. A finales de 1773 Kant le escribía a Herz diciéndole que tal vez pudiera haber publicado algo, y que había empleado «un gran esfuerzo... sobre el ingente trabajo que casi tengo completamente terminado». Mas como no quería presentar algo incompleto, había demorado la publicación hasta la próxima Pascua[162].

Sin embargo, tres años más tarde –a finales de 1776– Kant tuvo que reconocer que no podría acabar la *Crítica* «antes de Pascua», y que tendría que emplear también en ella «parte del verano»[163]. En aquel verano de 1777 habló de un obstáculo que le impedía publicarla. El obstáculo consistía «en el problema de presentar aquellas ideas con absoluta claridad». Sus «investigaciones, realizadas separadamente sobre una variedad de tópicos de la filosofía, habían adquirido ahora una forma sistemática que llevaba gradualmente a la idea de totalidad, que es la que hace posible el juicio sobre el valor e interdependencia de las partes»[164].

A principios de abril de 1778 Kant tuvo que negar los rumores de que algunas partes de la *Crítica* estaban ya en la imprenta. Achacaba a las distracciones la demora en publicar un libro que «no requeriría muchas páginas»[165]. En el verano de

1778 seguía trabajando "infatigablemente" en la *Crítica*, esperando aún acabarla "pronto"[166]. Esta vez contaba con "pequeños croquis" (*"kleine Entwürfe"*)[167]. Pero resultó que el trabajo sobre aquellos croquis requería mucho más tiempo de lo que Kant pensaba, porque hasta *tres* años más tarde, el 1 de mayo de 1781, no le fue posible anunciar a Herz: «En esta Pascua aparecerá un libro mío titulado *Crítica de la razón pura*». El libro era «el resultado de todas las investigaciones desarrolladas a partir de los conceptos por nosotros discutidos bajo los apartados de mundo sensible y de mundo inteligible»[168].

Poco después de su aparición, tuvo que defenderse Kant de las acusaciones de haber introducido en el libro un nuevo lenguaje esotérico que hacía absolutamente imposible entender su filosofía. Kant achacaba esta dificultad al modo en que el libro estaba escrito. En 1783 admitía en una carta a Garve que, aunque había empleado un largo tiempo en meditar sobre los diferentes problemas, el texto finalmente publicado había sido redactado de modo un tanto rápido. Por ello,

> la expresión de mis ideas –ideas que yo he ido elaborando sucesiva y dolorosamente durante más de doce años– no ha recibido la suficiente atención para hacerla inteligible de manera general. Para conseguirlo habría necesitado unos cuantos años más, en lugar de los cuatro o cinco meses que he empleado en completar el libro.

Kant fue por tanto uno de los primeros en admitir que su redacción era más difícil de lo que debía haber sido, pero se excusaba apelando a su edad relativamente avanzada (que entonces rondaba los sesenta) y a su temor de no poder acabar el sistema como totalidad si empleaba demasiado tiempo en pulir su escritura. Pero también esperaba que el lector pudiese «superar la dificultad inicial que inevitablemente tendrían que producir una masa de conceptos extraños y un nuevo lenguaje más extraño aún (lenguaje que, sin embargo, era indispensable)». Pero la «cuestión principal», la cuestión «de la que todo lo demás dependía», estaba formulada de manera suficientemente clara, o así lo pensaba Kant[169].

Ocurrieron al menos *dos* hechos decisivos en el camino filosófico de Kant hacia la filosofía crítica: uno en torno a 1769

(el rechazo de la tesis de la continuidad), y el otro hacia 1771 (el descubrimiento del problema de Hume). Si estos dos sucesos constituyeron los dos primeros "pasos" hacia la *Crítica*, hubo también un tercero, menos decisivo quizá, pero de importancia capital sin embargo: la formulación sistemática de aquella totalidad realizada por Kant en torno al año 1778. En primer lugar, las críticas de Hume y de otros y la lectura de la última sección de su *Tratado* forzaron a Kant a reconsiderar sus propias concepciones sobre la capacidad de la razón. La culminación de esta revisión puede verse en su carta a Herz de 21 de febrero de 1772. Partes significativas de la posición filosófica de Kant en 1775 pueden hallarse en las llamadas *Duisburg Nachlass* y en algunas transcripciones de sus lecciones. Pero fue solo en el período transcurrido entre 1777 y 1780 cuando Kant "descubrió", o mejor, comenzó a formular el principio rector de la totalidad, empezando con ello a componer las principales secciones de la *Crítica*[170].

Lo que en sus inicios había sido concebido como un libro breve que presentase una elaboración de las doctrinas anticipadas en la *Disertación Inaugural*, se había transformado en una voluminosa obra. Tenía 856 páginas, y la mayoría de sus partes eran enteramente nuevas. El resultado final de las investigaciones que habían sido iniciadas juntamente con Herz era ahora muy distinto del que en sus comienzos había previsto. La obra no solo se había alargado, sino que su tono y su contenido habían cambiado también de manera significativa. De hecho, no llegan a treinta las páginas de la *Crítica* que se corresponden con la primitiva versión. La llamada Estética Trascendental, o discusión del espacio y el tiempo, era todavía reconocible como parte de la doctrina de la Disertación, pero eso era todo. La Analítica Trascendental con su discusión de las categorías y los principios del entendimiento, y la Dialéctica Trascendental con su discusión de las Antinomias, diseñada para revelar una contradicción esencial de los principios racionales y para establecer un uso meramente regulativo de las ideas de la razón, no solo no habían sido anticipadas en su anterior trabajo, sino que eran incompatibles con ciertas partes de la Disertación.

Cuando Kant escribió a Lambert en septiembre de 1770 que desde hacía un año había alcanzado una posición que «nunca

tendría que cambiar, aunque fueran necesarias algunas extensiones», no podía posiblemente predecir la doctrina que iba a avanzar en la *Crítica*. Aunque tal vez la misma en lo esencial, su postura cambió en muchas ocasiones. Así, a diferencia de la *Disertación Inaugural*, la *Crítica* no representaba tanto el intento de preservar la pureza del conocimiento intelectual, como el afán de mostrar que el conocimiento intelectual era posible solo en la medida en que tenía relación con el conocimiento sensorial, y que este conocimiento sensorial era posible solo bajo el supuesto del conocimiento intelectual. Mientras que en 1770 Kant subrayaba el carácter *distintivo* de estas dos facultades, en 1781 insistía en su *interdependencia*: «Sin sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin entendimiento ningún objeto sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas» (A51 = B750)[171]. Este era un giro importante. Kant seguía aceptando, por supuesto, la tesis de la discontinuidad, pero esta tenía ahora solo una función negativa en lo relativo al conocimiento puro de las entidades nouménicas. El paso de la *Disertación Inaugural* a la *Crítica* no era por tanto tan rectilíneo como Kant creía al principio. En una reflexión escrita en torno a 1766-1768 observaba:

> Solo con que yo lograra convencer a las gentes de que debían esperar el desarrollo de esta ciencia hasta que este punto hubiera sido determinado, esta obra habría alcanzado su meta.
>
> *Al principio, esta doctrina se me apareció bajo una luz crepuscular, por así decirlo.* Me apliqué con absoluto rigor a probar sus proposiciones y contradicciones, no para construir una doctrina escéptica, sino porque sospechaba en ella una ilusión del entendimiento, [e intentaba] descubrir en qué consistía. El año 1769 me aportó una gran luz[172].

Al empezar la década de los setenta, Kant estaba lejos de imaginar siquiera la importancia y las implicaciones de la doctrina que había propuesto en la Disertación Inaugural. Aunque los comienzos de la filosofía crítica pueden situarse en torno al año 1769, eso no significa que el problema de la *Crítica* en su totalidad hubiese sido descubierto repentinamente. La mayor parte de los contenidos de esa obra fueron concebidos y escritos más tarde, avanzada ya la década de los setenta.

En un curso tutorial de lógica impartido en 1792, Kant les confesó a sus alumnos que al principio no tenía una idea clara de cuál iba a ser la *meta* de su primera *Crítica*, y que tuvo que meditar mucho sobre ello. Es cierto que Kant utilizó su inicial confusión acerca de aquella meta como ejemplo para mostrar a los alumnos la importancia de una reflexión adecuada. Y así les dijo que todo el que pretenda escribir o pensar sobre algo de manera metódica debe conocer: 1) qué es precisamente lo que desea establecer, y 2) qué es lo decisivo para establecerlo. Y uno de aquellos alumnos anotó:

> Como ejemplo de ello mencionó entonces el gran esfuerzo que le había costado saber qué era lo que deseaba realmente [establecer] cuando tuvo por primera vez la idea de escribir la *Crítica de la razón pura*, y que finalmente descubrió que eso que había que establecer podía ser formulado en la cuestión: ¿son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*? Sí; pero lo decisivo aquí era la cuestión de saber si podemos adjudicar a este tipo de proposiciones sus intuiciones correspondientes. Si no podemos, entonces las referidas proposiciones no son posibles. Y esto permite ver hasta qué punto la meditación queda facilitada por este método[173].

Así pues, no se trataba solo de que las distintas partes de la *Crítica* fueron concebidas una por una a lo largo de un período de once años aproximadamente, sino también que su "punto esencial" experimentó un cierto desarrollo y algunos cambios durante aquel tiempo. Le costó algún tiempo a Kant comprender cuál era realmente ese punto esencial de su filosofía crítica. Kant pudo haber dispuesto ya anteriormente de algunos elementos de la posterior filosofía crítica, pero entonces no tenía una idea clara de lo que tales elementos significaban, o del modo en que iban a encajar en el mapa más amplio que acabaría diseñando en 1781. Por otra parte, es probable que la concepción de ese contexto más amplio fuese muy diferente entonces. El desarrollo de la concepción final de la filosofía crítica no empezó por lo menos hasta bien avanzado el año 1771. Pues de creer lo que dice en su carta a Herz de febrero de 1772, solo entonces había conseguido claridad acerca de su "meta esencial". Sin embargo, es verosímil que Kant continuase estando

más confuso de lo que entonces creía. Es mucho más probable que todas las piezas encajaran en su lugar solamente en 1777, cuando sus investigaciones "a retazos" por los "variados" tópicos lo llevaran finalmente a «la idea de totalidad» de una disciplina meramente propedéutica[174].

Esta visión del origen de la *Crítica* de Kant está indirectamente apoyada por Kant en su "Declaración relativa a la autoría de Von Hippel" de diciembre de 1796. En esta declaración sostenía Kant que algunos fragmentos de sus doctrinas «relativos a un sistema que yo tenía en mente, pero que *no pude plasmar hasta el período comprendido entre 1770 y 1780*, encontraron gradualmente expresión en mis clases», donde fueron recogidos por Hippel[175]. La filosofía crítica fue por tanto presentada por vez primera al público alemán no por el propio Kant, sino por Hippel, quien había publicado *Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beilagen A, B, C* (Descripciones de la vida en línea ascendente, con adiciones A, B, C). Esta novela apareció en tres volúmenes en 1778, 1779 y 1781.

En aquellos volúmenes Hippel había introducido casi literalmente algunos pasajes procedentes de la enciclopedia de Kant y de algunas de sus clases sobre antropología, por lo que fue acusado (más tarde) de haberlo plagiado. Kant defendió a Hippel en su "Declaración" de la acusación de plagio, y confirmó también que Hippel había usado notas procedentes de sus clases. La obra de Hippel contenía también un relato ficticio de Kant en el papel de examinador y muchas otras alusiones al profesor de Königsberg. Kant jugaba un gran papel en la obra como el "Profesor Abuelo" y "Su Respetabilidad"[176]. En este último se permitía Hippel algunas bromas sobre el personaje de Kant. En la escena del examen, Su Respetabilidad, «como el decano de la facultad es usualmente llamado», sugiere que «es costumbre que los extranjeros no sean examinados en absoluto o que lo sean solo muy someramente». Hippel estaba al tanto de las acusaciones de que Kant era demasiado benigno en sus exámenes.

Su Respetabilidad se siente feliz porque acaba de convertirse en abuelo la noche pasada. El sirviente de Kant, Lampe, aparece como la abuela:

> Justamente cuando estábamos a punto de quedarnos ciegos con una buena dosis de metafísica (*uns... ins Ague zu sträuen*), el go-

> rro de dormir de Su Respetabilidad apareció repentinamente en la puerta mirando a través de un pequeño agujero. Y podía verse a una anciana sosteniendo un farol en sus manos, con el rayo dirigido a la habitación. Esta señal le recordó a su querido marido que los dos tenían aquella tarde una cita con su nieto. Del rostro de Su Respetabilidad se desprendía que Él sabía muy bien lo que debía a una mirada a través de un pequeño agujero. Y así continuó una y otra vez –no sé si seré capaz de reproducir escribiendo esta insistencia suya.
>
> Las máximas morales, que Su Respetabilidad adoptó tras haber mirado a través de aquel pequeño agujero (no sé por qué artificio), muestran de qué modo podemos merecer la felicidad, las máximas pragmáticas nos muestran cómo obtenerla.

Esta escena puede estar relacionada con el hecho de que Lampe se hubiera casado (y convertido en padre) sin informar a Kant. Es sabido que Kant se sintió disgustado por aquello.

En sus clases sobre la enciclopedia, Kant había dicho: «En lo que a nosotros concierne, entendemos una broma, y no nos sentimos molestos porque el filósofo no viva tal como enseña». Hippel, que en su novela contrastaba la filosofía natural con la artificial, viendo que la filosofía natural era la genuina y la filosofía artificial una «pérdida de tiempo», se preguntaba: «¿Podría haber un lema más adecuado para la filosofía artificial que el de "señores, entienden ustedes una broma"? Su emblema hubiera sido la *camera obscura*»[177]. La filosofía crítica le parecía tan artificial a Hippel como lo había sido para Hamann.

6

CRÍTICA "DEMOLEDORA" DE LA METAFÍSICA (1780-1784)

La mayoría de los libros que han hecho famoso a Kant fueron escritos durante los años ochenta y primeros de los noventa. En aquella época su vida estuvo principalmente orientada a su trabajo, y el volumen de lo que produjo entonces es impresionante. Aunque buena parte de esta producción tiene sus raíces en sus reflexiones y enseñanzas de los veinte años anteriores, la dedicación a su obra en este período fue realmente admirable. Casi todo lo que el nombre de "Kant" sugiere hoy procede de aquellos años, y la mayor parte de las leyendas que sobre él circulan se originaron también entonces. Pero el autor de las tres *Críticas* no era sin más el viejo filósofo que las escribió. Kant vivió una vida más larga de lo que cabía esperar en la mayoría de la gente en el siglo XVIII, y su obra de madurez era justamente eso: una obra madura. Semejante obra hubiera sido impensable sin los años que la precedieron; y esto incluye tanto a los años de juventud, en los que vivió casi a la manera de un dandi, de un frívolo joven amante de la sociedad, como a los silenciosos años de callada meditación que siguieron a su renacimiento mental.

William James distinguía entre aquellos individuos que «nacen una vez» y los que buscan un «segundo nacimiento» que los "convierta", que cambie su «habitual centro de... energía personal»[1]. Kant pertenecía a los «nacidos dos veces». Aunque

la suya no fue una conversión a la religión, sino más bien una conversión moral arreligiosa, esta transformación tuvo una trascendencia enorme, pues fue lo que en última instancia determinó o informó su filosofía crítica. Nacida de una crisis, sus efectos se difundieron por todos los rincones de su filosofía posterior. Aunque queden en esta pocos rastros de aquella crisis, es evidente que el racionalismo o intelectualismo de Kant no fue alcanzado con facilidad, sino conquistado tras una dura y continuada lucha durante los años de gestación de su *corpus* crítico.

La hipocondría fue siempre un problema para Kant. La inquietud de sus años juveniles por las palpitaciones de su corazón, dio paso en su madurez a una verdadera obsesión por el estado de sus intestinos, como muestra la carta escrita por Hamann a Herder en abril de 1783 tras haber visitado a Kant:

> Ahora es el más obsesivo observador de sus *evacuaciones*, sobre las que cavila con frecuencia en los lugares más inapropiados, volviendo una y otra vez al tema de manera tan indelicada que uno se siente tentado a reírse en su cara. Esta situación estuvo a punto de producirse hoy, pero le aseguré que la más pequeña evacuación oral o escrita me producía a mí tanta turbación como sus evacuaciones le producían a él *a posteriori*[2].

En una fecha tan temprana como 1777, le escribió Kant a Herz hablándole sobre "exoneración insuficiente", sobre "heces acumuladas" o estreñimiento que le producían hinchazón y requerían purgantes, lo cual lo dejaba muy alterado. Dedicó una página entera a describir sus síntomas, a enumerar sus remedios para obtener alivio y aducir una teoría que pudiera explicar las dos cosas[3]. Tampoco se restringían sus quejas a la parte inferior de su cuerpo. Kant sostenía que las obstrucciones intestinales eran en última instancia las causantes de los períodos de aturdimiento y de confusión mental (*benebelter Kopf*) que estaba empezando a sufrir. Por cómicas que pudieran resultar, estas dolencias le amargaban la vida. Tampoco podría decirse que eran meros fenómenos mentales. Su sistema digestivo sufría algún tipo de desarreglo para el que la ciencia médica de su tiempo no disponía de una cura real. Según Kant, el único recurso para aliviar sus males eran realmente los medios die-

téticos. Su excesivo cuidado por el estado de su cuerpo era resultado de una necesidad real. Kant se acercaba a los sesenta años. Muchos de sus jóvenes amigos habían fallecido a una edad bastante más temprana. Hamann murió con cincuenta y ocho años, Hippel con cincuenta y cinco. La vida de los dos había sido más dura que la de Kant; y Kraus, que se cuidaba casi tanto como él, no llegó siquiera a los cincuenta y cinco. Por otra parte, los últimos años de los tres amigos estuvieron marcados por enfermedades graves, mientras que Kant nunca estuvo seriamente enfermo. Cuando publicó la *Crítica* tenía cincuenta y siete años, y aún viviría otros veintitrés más. El propio Kant atribuía su larga vida al hipocondríaco cuidado con que vigilaba su cuerpo.

Dado que no podemos esperar descubrir las causas fisiológicas de aquellos síntomas –el propio Kant los achacaba a un problema de estómago (*Magenmund*)–, nos guardaremos de especular sobre ellas. Pretender que su dolencia era psicosomática, o que estaba causada por su filosofía, es tan peregrino como sostener que su hazaña filosófica se debió en algún sentido a su hipocondría[4].

Cabe contemplar la filosofía crítica de Kant como una respuesta "dietética" a los excesos metafísicos, pero esta sería solo una manera de verla –y no la más importante–. Como el mismo Kant observaba, el régimen dietético como «arte de prolongar la vida humana conduce a esto: a que finalmente uno sea admitido entre los vivos únicamente por las funciones animales que realiza –una perspectiva que no es particularmente atractiva»[5]. La filosofía, por otra parte, se ocupa –al menos según Kant– de algo que trasciende nuestras meras funciones animales. Nos guste o no, esto es lo que el "segundo nacimiento" o palingenesia de Kant significaba. Ese renacimiento le hizo olvidarse de las aprensiones que caracterizaban su vida diaria e hizo de él el filósofo que todos conocemos. Su filosofía pretendía ayudar a los hombres a transformarse en agentes morales autónomos. En palabras de Alexander Pope, esta autonomía convierte al hombre en «la gloria, la sal y el enigma del mundo».

LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*: «¿NADA MÁS QUE DOS ARTÍCULOS DE FE?»

Kant afirmaba que había escrito la *Crítica* en cuatro o cinco meses, «en un vuelo». Otra evidencia viene a apoyar esta afirmación. El 11 de junio de 1780 escribía Hamann a Herder: «Kant sigue trabajando en su Moral de la Sana Razón y Metafísica, y se congratula de su retraso porque eso contribuirá a la perfección de la obra»[6]. El 15 de agosto informaba que Kant esperaba haber acabado la *Crítica* para San Miguel, por tanto seis semanas más tarde; y el 7 de septiembre le escribía a Hartknoch que «el profesor Kant cumplirá su palabra y acabará para San Miguel. Está dudando entre publicarla con usted o con Hartung. Lo que realmente le gustaría a él sería publicarla aquí [en Königsberg]»[7]. De todo esto se desprende por tanto que Kant empezó a escribir la versión final de la *Crítica* en mayo o junio de 1780. Probablemente fue redactada siguiendo el mismo método utilizado para escribir sus anteriores obras. Borowski afirmaba que no había mucho que decir sobre tal método, y lo describía como sigue:

> Empezaba diseñando mentalmente un esquema general; luego lo desarrollaba de manera más explícita; añadía aquí y allá ciertos pasajes, escritos en pequeños trozos de papel que luego insertaba en el borrador inicial precipitadamente redactado. Después de algún tiempo, revisaba nuevamente el manuscrito entero, y finalmente lo copiaba de principio a fin para la imprenta con su escritura clara y limpia[8].

Jachmann contaba que «el mismo Kant le había asegurado que no había escrito una sola frase en la *Crítica de la razón pura* sin habérsela expuesto antes a Green y obtenido de él un juicio imparcial e incontaminado de cualquier otro sistema»[9]. Si esto es cierto, y no hay razón para dudarlo, entonces la *Crítica* no es tanto la obra de un pensador solitario y aislado como el producto de un esfuerzo conjunto. Sin la menor duda, todas las ideas eran de Kant, y lo que él presentaba era su propio sistema. Pero no podemos dejar de preguntarnos hasta qué punto pudo el juicio de Green haber cambiado la primera redacción de la *Crítica*. Jachmann afirmaba que Green ejercía «in-

dudablemente una decisiva influencia sobre su corazón y su carácter»[10]. Probablemente influyó directamente en la primera *Crítica* como también en algunas de sus obras posteriores. En cualquier caso, hay muchas frases y términos en la obra de Kant que pueden ser retrotraídos al lenguaje mercantil, como "préstamo", "capital" y expresiones similares[11]. Por otra parte, las obras escritas por Kant después de la muerte de Green son más difíciles de leer que las que fueron redactadas mientras su amigo vivía.

Cuando Kant dijo que había compuesto la *Crítica* en «cuatro o cinco meses», se estaba refiriendo por supuesto solo a la fase final de redactar y copiar el manuscrito para la imprenta. El plan general definitivo se remonta al menos a un año antes, y hay borradores que provienen de los inicios de la década de los setenta. Algunos de estos borradores han sobrevivido –por ejemplo, partes de la discusión de los Principios de la Razón Pura, las llamadas *Duisburg Nachlass*, como también una primera dedicatoria de la *Crítica* a Lambert de octubre de 1777 que dice:

> Me ha hecho usted el honor de escribirme. Como me pide, he intentado desarrollar el concepto de un método de filosofía pura, lo cual me ha sugerido algunas observaciones encaminadas a refinar este concepto todavía oscuro. Como al progresar se iba ampliando el horizonte, mi respuesta a usted se ha ido retrasando indefinidamente. Sirva esta obra como respuesta en lo que a la parte especulativa se refiere. Puesto que ella es el resultado de su petición y sugerencia (*Wink*), yo desearía que usted la hiciera enteramente suya e intentara desarrollarla de manera más exhaustiva...[12].

La obra de Kant apareció, sin embargo, demasiado tarde para Lambert, que murió en 1779. No es claro que este la hubiera entendido mejor (o apreciado más) que los otros contemporáneos de Kant. En cualquier caso, serían muchos los que afirmarían que, para esos otros, la obra no apareció demasiado tarde, sino demasiado pronto. La *Crítica de la razón pura* estaba llamada a cambiar, si no el mundo, al menos la filosofía.

Las primeras pruebas empezaron a llegar a Königsberg el 6 de abril de 1781. Hamann las fue leyendo a medida que iban

apareciendo y Kant se las enviaba. El 5 de mayo Hamann se quejaba de la longitud de la obra. «Un libro tan grueso no es apropiado ni para la estatura del autor ni para el concepto de razón pura, que él [Kant] opone a la perezosa y ramplona razón, esto es, mi propia razón, que ama la fuerza de la inercia y el *hysteron proteron* del gusto y el propósito»[13]. Finalmente, el 22 de julio de 1781, Hamann recibió "como desayuno" un ejemplar encuadernado de la *Crítica* completa[14].

La filosofía crítica de Kant puede ser considerada como el intento de responder a tres cuestiones fundamentales de importancia filosófica perenne: «¿Qué puedo conocer?», «¿Qué debería hacer?» y «¿Qué puedo esperar?». Puede decirse que la primera de estas tres cuestiones es abordada en la *Crítica de la razón pura*, aunque no es respondida directamente. Al parecer, el interés primario de Kant no se dirigía tanto a la cuestión general de lo que podemos conocer, como a la cuestión más restringida de qué es lo que puede ser conocido con absoluta certeza y sin requisito alguno. En terminología kantiana, esta cuestión es: «¿Qué podemos conocer *a priori* y con independencia de toda experiencia?»[15]. Dicho de otra manera, la pregunta que se está planteando Kant es si el tipo de conocimiento que buscan los metafísicos –incluido él mismo– es posible. El grueso de la *Crítica* está encaminado a mostrar que la metafísica tradicional se apoya en un error fundamental, pues da por supuesto que podemos hacer afirmaciones sustantivas acerca del mundo con independencia de la experiencia, y Kant demuestra que tales afirmaciones no tienen fundamento.

Kant llama «juicios sintéticos *a priori*» a las afirmaciones de la metafísica tradicional, y sostiene que es imposible conocer *a priori* ninguna cosa sobre el mundo tal como este es con independencia de la experiencia. Pero esto no quiere decir que Kant estuviera siguiendo simplemente los pasos de los anteriores filósofos empiristas, quienes sostenían que el conocimiento provenía solamente de la experiencia, con lo cual todo tipo de conocimiento era retrotraído a la sensación y la reflexión. Lo que Kant piensa más bien es que todo conocimiento tiene un componente *a priori*. Como ya había sostenido en la *Disertación Inaugural*, la forma del mundo cognoscible es puesta por nosotros. Los aspectos formales del mundo cognoscible están constituidos

ciertamente por el aparato cognitivo que nosotros, y todos los seres finitos semejantes a nosotros, tenemos que poseer; y es este aparato cognitivo el que nos permite hacer juicios sintéticos *a priori* acerca del mundo. Tales afirmaciones sintéticas *a priori* no versan sobre la realidad *per se*, sino solo sobre la realidad tal como la experimentamos nosotros y los seres semejantes a nosotros. Solamente porque poseemos ciertos principios cognitivos que nos permiten tener experiencia del mundo, podemos hacer afirmaciones sintéticas *a priori* sobre el mundo tal como se nos aparece. Y por esta misma razón, esas afirmaciones no pueden ser afirmaciones sobre el mundo tal como este es con independencia de nuestro aparato conceptual. Así pues, la metafísica solo nos puede hablar de los presupuestos de la experiencia, o de las condiciones que hay que cumplir para tener una experiencia cualquiera. Kant llama ahora "trascendental" a toda investigación sobre la posibilidad de un conocimiento *a priori*, y por ello bautiza a sus investigaciones con el nombre de "filosofía trascendental".

Estas condiciones epistémicas *a priori* son descritas por Kant como "formas" a las cuales el conocimiento está necesariamente sujeto. Y distingue tres de tales formas: 1) las formas de la sensibilidad, 2) las formas del entendimiento, y 3) las formas de la razón.

Las primeras, las formas de la sensibilidad, son el espacio y el tiempo. No son características de las "cosas en sí", sino meramente condiciones subjetivas para nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, puesto que solo nos es posible contemplar al mundo como espacial y temporal, las cosas que están en el espacio y el tiempo, o "las apariencias", son objetivas para nosotros. Kant dice que tales cosas son "empíricamente reales", pero "trascendentalmente ideales". Si estuviéramos constituidos de modo diferente, podríamos ser capaces de "ver" (o intuir) las cosas tal como son en sí mismas y no solo tal como se nos aparecen. Como seres finitos que somos, no podemos tener experiencia de ninguna cosa sin el concurso de nuestros sentidos. El espacio y el tiempo son condiciones necesarias de todas nuestras experiencias. Y en tanto que tales, nos aportan un conocimiento *a priori* del mundo de esa experiencia nuestra, puesto que podemos saber que el mundo de la experiencia tiene

que tener ciertas características espaciales y temporales. La geometría y la aritmética son las ciencias que se ocupan de los juicios sintéticos *a priori* que están basados en el espacio y en el tiempo. La mayoría de las cosas que Kant dice en la Estética Trascendental, es decir, en la sección que trata de las formas *a priori* de la sensibilidad, se encuentran ya en la *Disertación Inaugural*.

En segundo lugar, nuestro conocimiento depende también de las formas del entendimiento, o de una serie de conceptos básicos *a priori*. Kant discute estos conceptos *a priori* en la primera parte de la Lógica Trascendental, llamada también Analítica de los Conceptos. Tomando prestado un término de Aristóteles, Kant llama categorías a estos conceptos básicos. Aunque similar a su concepción en la disertación de 1770, la idea que tiene ahora difiere de la anterior en algunos aspectos. Para empezar, en la obra anterior su lista de categorías estaba abierta. En la *Crítica* afirma que tiene que haber exactamente doce, y que está seguro de haber derivado las doce a partir de un único principio mediante una prueba estricta. Las categorías definitivas están formadas ahora por los conceptos básicos de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), cualidad (realidad, negación y limitación), relación (inherencia, causalidad y comunidad) y modalidad (posibilidad/imposibilidad, existencia/no existencia y necesidad/contingencia). De acuerdo con esto, pueden ser ordenadas en una tabla formada por cuatro grupos, con tres categorías en cada uno de ellos. Kant procede a derivarlas en un capítulo titulado "Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento", conocido usualmente como la Deducción Metafísica.

Las categorías tienen al parecer un campo de aplicación mayor que el de los conceptos de espacio y tiempo, pues con ellas podemos pronunciarnos sobre cosas que no son parte de nuestro mundo espacio-temporal. Muchos filósofos usan, por ejemplo, el concepto de causalidad para hablar de Dios y para diseñar pruebas de su existencia, mientras sostienen a la vez que Dios no está en el espacio ni en el tiempo. Kant, al igual que Hume antes que él, estaba convencido de que tal proceder era un error. Sin embargo, rechaza el argumento humeano de que el concepto de causa tiene que estar restringido a la experiencia

puesto que ha sido derivado de la experiencia; las categorías son conceptos *a priori* y por lo tanto independientes de la experiencia. Aunque posibilitan el conocimiento experiencial, también podrían hacer posibles otros tipos de conocimiento. La afirmación de que hacían posible el conocimiento metafísico (de objetos no espaciales y no temporales) había sido una tesis fundamental de su *Disertación Inaugural*. Ahora, la Deducción Trascendental tiene que mostrar que las categorías son necesarias para el conocimiento experiencial, pero que son insuficientes para el conocimiento de objetos independientes del espacio y el tiempo.

Kant trata de probar que aunque las categorías *per se* son independientes de la experiencia, su uso está necesariamente restringido a la experiencia espacio-temporal. Las categorías han sido diseñadas por nosotros para pensar sobre los objetos de experiencia, o apariencias. Su Deducción Trascendental, uno de los pasajes más difíciles de la primera *Crítica*, es esencialmente un intento de establecer esta restricción sobre nuestro uso de las categorías. Los detalles de su argumentación son sin duda confusos. No siempre queda claro lo que Kant pretende decir o el modo en que cree haber probado ciertos puntos en particular. Sin embargo, la estrategia general es evidente. Kant se propone mostrar que las categorías son conceptos posibles solo en la medida en que hacen posible la experiencia; cuando se las aplica a algo que está más allá de la experiencia, se tornan en meras palabras vacías:

> La Deducción Trascendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio, hacia el cual debe enderezarse toda la investigación, y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, ya sea de la intuición que hallamos en esta, ya sea del pensamiento. Los conceptos que suministran el fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia son, por ello mismo, necesarios (A94 = B126).

La Deducción muestra que las categorías, que, como Kant sostiene, tienen que ser asumidas como dadas debido a la Deducción Metafísica, son presupuestas necesariamente en toda experiencia posible (que también es presupuesta como dada).

Kant se propone mostrar que el uso de las categorías está justificado en la medida en que tal uso está relacionado con esta experiencia.

Aquí se encuentra una de las diferencias más importantes entre las categorías o conceptos del entendimiento y las ideas o conceptos de la razón, que constituyen la tercera "forma" –o formas de la razón– de Kant. Estas últimas son discutidas en la segunda parte de la Lógica Trascendental: la Dialéctica Trascendental. «La razón pura es incapaz de formar, mediante ideas, juicios sintéticos con validez objetiva.» Pero «aunque establece principios seguros gracias a los conceptos del entendimiento, no lo hace directamente a partir de conceptos, sino solo indirectamente por la relación de esos conceptos con algo por entero contingente, a saber, la *experiencia posible*» (A737 = B705). Así, Kant puede decir que todo principio del entendimiento tiene «la peculiaridad de hacer posible el fundamento de su prueba, es decir, la experiencia» (A737 = B705), y esto implica no solo que la experiencia no sería posible sin estas categorías, sino también que no podemos establecer la validez objetiva de las categorías sin relacionarlas con la experiencia posible, que es *per se* «algo enteramente contingente».

Antes de pasar a las ideas, Kant discute los principios universales del conocimiento, que están basados en las categorías (Analítica de los Principios). El llamado Esquematismo de los Conceptos Puros del Entendimiento, que introduce esta parte de la *Crítica*, es con seguridad su segundo capítulo más difícil (después del correspondiente a la Deducción Trascendental). En este capítulo sobre el Esquematismo sostiene Kant que una discusión meramente lógica de las categorías es insuficiente. Una tal discusión prescinde del hecho de que al pensar empleamos siempre las categorías y por lo tanto el tiempo. Hay que explicar, pues, de qué modo esos conceptos puros entran en nuestro pensamiento. «Es necesario mostrar la posibilidad por la cual pueden *conceptos puros del* entendimiento ser aplicados a fenómenos en general» (A138 = B177). Kant piensa que, obviamente, «queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra...» (A133 = B177). Tal es lo que Kant llama «el esquema trascendental» o los esquemas de las categorías. Estos esquemas

son reglas que ponen en relación lo puro con lo que nos es dado a través de los sentidos. De acuerdo con ello, hay esquemas para la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Lo que todas estas reglas tienen en común es que son dadas en el tiempo. Ciertamente, los «esquemas no son más que determinaciones *a priori* del tiempo según reglas» (A145 = B184). Estas reglas están referidas a la serie del tiempo (cantidad), al contenido del tiempo (cualidad), a la ordenación del tiempo (relación) y al conjunto del tiempo (modalidad).

Los Principios del entendimiento son los juicios que el entendimiento se forma de hecho, dados esos esquemas generales. Nuevamente piensa Kant que la tabla de las categorías «es la dirección natural y segura» (A148 = B187). Y de acuerdo con ello contamos con Axiomas de la intuición (cantidad), Anticipaciones de la percepción (cualidad), Analogías de la experiencia (relación) y Postulados del pensamiento empírico (modalidad). Con estas clasificaciones intenta Kant resolver algunos de los problemas más importantes de la metafísica tradicional y encontrar para ellos un lugar en el sistema junto a los problemas de la sustancia, la causalidad y la realidad en general.

Sin embargo, una de las consecuencias más importantes de esta parte solo es extraída posteriormente en la Dialéctica, cuando Kant trata de demostrar que las pruebas tradicionales sobre la naturaleza del alma, sobre el mundo como totalidad y sobre Dios tienen que ser inconsistentes. Estas pruebas no pueden producir conocimiento en sentido alguno. Si se las toma como productoras de conocimiento, nos llevan inevitablemente a contradecirnos a nosotros mismos. Según Kant, la psicología racional, la cosmología filosófica y la teología racional están condenadas al fracaso, al menos si se las entiende como empresas puramente teóricas. Estos son los capítulos de la *Crítica* que le valieron a Kant el sobrenombre de *"Alleszermalmer"* (omnidemoledor). Ciertamente, Kant apenas deja en pie resto alguno de la metafísica y la ontología tradicionales. El resultado final de su empresa crítica parece asemejarse al escepticismo de Hume.

Kant lo dijo de un modo distinto –y por una vía que le causó eventualmente grandes problemas– al afirmar que aquel resultado equivalía a decir que no podemos conocer noúmenos,

sino solo fenómenos, o que no podemos conocer las cosas tal como ellas son en sí, sino solo tal como se nos aparecen a nosotros. Así pues, no podemos saber nunca qué es lo que mantiene unido al mundo en la profunda intimidad de su ser, o qué son las cosas separadas de nuestro aparato conceptual. Ni siquiera podemos conocer quién o qué somos nosotros mismos en última instancia. Podemos tener una concepción negativa de lo que es un noúmeno, es decir, podemos decir lo que un noúmeno no puede ser. Por ejemplo, que no puede tener características espaciales o temporales. Puesto que el espacio y el tiempo son formas de la intuición, es decir, que forman parte de las condiciones epistémicas necesarias para el conocimiento de las apariencias, las cosas en sí –o cosas que están fuera del modo en que nosotros tenemos que percibirlas– no pueden poseer características perceptuales. Pero nos está vedado tener un concepto positivo de un noúmeno. El noúmeno es un concepto meramente limitativo, el inquilino de un lugar que ningún concepto humano podrá ocupar jamás.

En los Paralogismos de la razón pura se propone Kant mostrar que las afirmaciones tradicionales sobre el alma humana –que es sustancia, que es simple, que es una unidad, y que posiblemente está relacionada con las cosas en el espacio (siendo aquí pertinentes de nuevo las cuatro clases de categorías)– están basadas en un razonamiento falaz (esto es, en un paralogismo).

Kant afirma que hay un fundamento trascendental que nos empuja a extraer conclusiones que no se siguen de ninguna evidencia posible. Sin la menor duda, siempre que pensamos nos experimentamos a nosotros mismos como sujetos. Pero siempre que nos experimentamos así a nosotros mismos, podemos estar seguros de que solo nos "aparecemos" a nosotros mismos, y que estas vivencias no nos dicen nada sobre lo que "realmente" somos con independencia de la experiencia. La psicología empírica se ocupa de este fenómeno. Nuestro conocimiento de lo que "realmente" somos es tan nulo como el conocimiento que tenemos de las cosas en sí. Kant está dispuesto a reconocer que parece haber un "segundo" yo, es decir, el yo que "tiene" la apariencia o que "realiza" la experiencia. En su lenguaje, es el "yo pienso", que es parte de todo pensamiento

o concepto. Es el "vehículo" de todos los conceptos (A342 = B399). Kant reconoce también que el "yo" de este "yo pienso" parece ser independiente de la experiencia y es ciertamente el supuesto objeto de la psicología racional, pero, sostiene Kant, es imposible conocer nada de este "yo" como objeto del pensamiento puro. Porque nunca puede existir un tal objeto. En el momento en que tratamos de enfocarlo, se desvanece de inmediato. Podemos investigarlo como presuposición lógica de todo pensar, como "vehículo" de todos los conceptos, pero entonces nos adentramos en el terreno de la lógica trascendental, que no nos permite ir más allá de las categorías, y por tanto no puede llevarnos más allá de la experiencia. Podemos tratar al "yo" como un objeto empírico de la intuición interna, pero esta es por definición diferente de la psicología racional. En otras palabras: no tenemos ningún acceso a nuestro yo como cosa en sí.

La crítica de la psicología racional es seguida por las partes explícitamente dialécticas de la primera *Crítica* de Kant, a saber: las cuatro antinomias del capítulo sobre la Antinomia de la Razón Pura. Todas ellas se refieren a problemas tradicionales de cosmología. Los resultados de esta sección son igualmente negativos. Kant procede a mostrar el carácter necesariamente falaz de todos los argumentos ideados por los metafísicos tradicionales acerca de una serie de problemas básicos, a saber: 1) si el mundo tiene o no un comienzo, 2) si existe algo simple, 3) si existe la libertad, y 4) si existe un ser absolutamente necesario. Kant sostiene ingeniosamente que los argumentos que afirman estas tesis son tan buenos como los argumentos que las niegan. Tanto las tesis como sus negaciones se siguen lógicamente de los principios básicos de la razón; y a esto es a lo que Kant llama la antinomia de la razón. La razón parece ser en última instancia inepta. No es fiable, y posiblemente incapaz de responder a la cuestión misma que ella inevitablemente plantea.

Un examen más atento de la tercera antinomia, relativa al problema de la libertad, permite detectar la estrategia empleada. Kant sostiene en la tesis que «la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos» (A445 = B473). Necesitamos también otro tipo de causalidad: la de la libertad. Para fundamentar

esta tesis, Kant ofrece una prueba indirecta. Asumiendo que la tesis es falsa, piensa que puede derivar una contradicción: la serie de causas de acuerdo con las leyes de la naturaleza conduce a un regreso al infinito, pero una serie infinita no tiene un comienzo, y así no tiene una primera causa. Por lo tanto, la suposición de que «la causalidad según leyes de la naturaleza es la única» tiene que ser falsa. De manera similar, si asumimos que hay otro tipo de causalidad distinto de la causalidad natural, nos vemos conducidos a una contradicción. Lo que causa la libertad puede obedecer a leyes, y entonces es naturaleza; o bien no sujetarse a ninguna ley, con lo cual «rompería el hilo conductor de las reglas, que es el único que hace posible una experiencia universalmente conexa» (A447 = B475). Es posible probar tanto la tesis como la antítesis, y por tanto nada en último término. La razón no puede demostrar lo que ella afirma conocer. Por lo cual, la metafísica tradicional debe ser considerada un fracaso.

Kant aplica una estrategia similar a las otras antinomias, creyendo que puede demostrar de este modo que toda la cosmología racional no es sino un "juego dialéctico". Pero, por extraño que pueda parecer, Kant no piensa, sin embargo, que semejante fenómeno pruebe que este tipo de cosmología es inútil. Puede que no haya una respuesta definitiva a tales problemas metafísicos, mas estos problemas surgen inevitablemente de los principios del conocimiento. Así como hay ciertas ilusiones perceptuales que son inevitables, así también se dan estas ilusiones racionales.

La primera frase de la *Crítica* dice lo siguiente: «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades» (Avii). Estas cuestiones están ligadas con la esencia misma de la racionalidad finita y por tanto también con nuestra propia naturaleza. No podemos dejar de plantearnos estas preguntas, y necesitamos buscar sus respuestas. La razón tiene un interés inevitable por ellas. Por otra parte, la totalidad de estas tesis constituye una postura coherente, y la totalidad de las antítesis constituye otra igualmente coherente.

Kant llama a la primera «el dogmatismo de la razón pura» y a la última «el principio del empirismo puro». Sus simpatías parecen inclinarse en última instancia por la posición dogmática. El empirismo es una postura insatisfactoria, y por ello no puede ser popular. A la razón y a nosotros mismos nos interesa que las tesis sean verdaderas. Ante cada tesis, nos sentimos más seguros si creemos que la postura representada por la tesis es verdadera, y que la expresada por la antítesis es falsa. Esta es, según Kant, la razón de que nos inclinemos por la postura dogmática. Ni más, ni menos.

Y lo mismo puede decirse de los resultados de su discusión sobre Dios en el Ideal de la razón pura. Debemos asumir que Dios existe, pero no podemos probarlo. Los argumentos de Kant son originales y convincentes. Su crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios es tal vez la parte más persuasiva de la primera *Crítica*. Examinando primeramente la prueba ontológica de la existencia de Dios, Kant sostiene que la existencia no es un predicado real, y que por tanto todo intento de probar que Dios existe a partir de la idea de que él posee la perfección de la existencia, está abocado al fracaso. Conceptualmente, no hay ninguna diferencia entre cien táleros imaginados y cien reales. La única diferencia está justamente en que los imaginados no pueden comprar nada. Un ser perfecto imaginado tampoco puede tener ningún poder de compra.

Los otros dos tipos de prueba –el argumento cosmológico y el argumento psicoteológico (conocido también como argumento del designio)– no se comportan mejor. Hasta un cierto punto, tienen más sentido; pero no demuestran la existencia de Dios, tal como Dios es entendido por los teístas. Según Kant, la prueba cosmológica discurre de este modo:

> Si alguna cosa existe, es preciso también que exista un ser absolutamente necesario. Ahora bien, al menos yo mismo existo, luego existe un ser absolutamente necesario. La [premisa] menor contiene una experiencia; la mayor va de una experiencia en general a la existencia de lo necesario. La prueba propiamente comienza, pues, por la experiencia, y consecuentemente no es completamente deducida *a priori* u ontológicamente; y como el

> objeto de toda experiencia posible es el mundo, se la denomina por este motivo prueba *cosmológica* (A604s = B632s).

Según Kant, esta prueba, que él mismo había admitido en su *Único argumento posible*, encierra muchos principios seudoracionales y «esconde todo un nido de presunciones dialécticas que la crítica trascendental puede desvelar y destruir» (A609 = B637). Ciertamente, teniendo en cuenta lo que Kant da ya por demostrado en la sección de las antinomias, tampoco esta prueba puede tener validez.

Igualmente cree Kant que la prueba físico-teológica tampoco es concluyente, aunque muestra más respeto por ella. En efecto, Kant reconoce que esta

> demostración merece ser citada con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su propia existencia y del cual obtiene más vigor todavía. Introduce fines y designios donde nuestra observación no los hubiese descubierto por sí sola y extiende nuestro conocimiento de la naturaleza por medio del hilo conductor de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten a su vez sobre su causa, es decir, sobre la idea que les dio origen, acrecentando así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en una convicción irresistible (A624s = B652s).

El argumento no es una prueba. En particular no puede demostrar que existe un ser perfecto, tal como el Dios de los teístas. Ciertamente, ni la prueba cosmológica ni la físico-teológica pueden hacerlo, porque las dos dan por supuesta la validez del argumento ontológico; y por tanto, las dos fracasan[16]. La físico-teológica tiene una fuerza persuasiva. No prueba lo que pretende probar, pero nos ayuda a entender a la naturaleza como un todo ordenado o creado.

Los temas de la dialéctica no son inútiles en modo alguno. Están relacionados con cuestiones fundamentales que no podemos rehuir. Kant creía que son expresiones de profundos "intereses" de la razón que simplemente no pueden ser ignorados. La especulación metafísica es tan inevitable para nosotros

como el respirar. Las cuestiones que aquí se ventilan atañen a las formas de la razón –lo que Kant llama las "ideas trascendentales"–. Esas ideas, que según Kant se limitan a Dios, la libertad y la inmortalidad, no aportan ningún tipo de conocimiento que trascienda el que se alcanza mediante el espacio, el tiempo y las categorías. Lo único que pueden producir es una especie de fe racional.

La creencia en que estos conceptos encuentran satisfacción (es decir, que Dios, la libertad y la inmortalidad son reales) es central para lo que Kant llama "fe moral". Aunque él no era religioso y se oponía a cualquier forma de adoración religiosa externa, sí creía que la moralidad nos conducía inevitablemente a la aceptación de ciertos dogmas del teísmo tradicional. En sus ensayos posteriores sobre cuestiones religiosas, y especialmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793, Kant trataría de desarrollar los paralelismos entre religión revelada y teología filosófica. E igualmente sostendría, en un espíritu verdaderamente ilustrado, que todo lo que es esencial en religión puede ser reducido a moralidad, aunque en modo alguno rechazaba las principales tesis de la religión tradicional. Estas tesis son valiosas si admitimos que no son conocimiento, sino «nada más que dos artículos de fe» (A831 = B839): la creencia en Dios y la creencia en la inmortalidad.

> De esta forma, una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista práctico. Naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y que hay una vida futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando desde hace ya mucho tiempo. Todo saber (cuando se refiere a un objeto de la mera razón) es comunicable y, por consiguiente, podría también esperar que mi saber, instruido por ese hombre, fuese extendido de forma tan admirable. No, la convicción no es certeza *lógica*, sino *moral*, y, como se apoya en fundamentos subjetivos (del sentido moral), ni siquiera tengo que decir: «Es moralmente cierto que Dios existe, etcétera», sino: «Tengo la certeza moral...». Es decir, la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tam-

> poco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado (A828s = B856s).

Algunos podrían mofarse de que esto fuera todo lo que la filosofía podría alcanzar, pero, a juicio de Kant, semejante resultado no era solo más que suficiente, sino que también pensaba que era muy bueno que en asuntos que nos conciernen a todos, nadie resultara privilegiado. «La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común» (A830 = B858).

PRIMERAS REACCIONES A LA *CRÍTICA*: «DEMASIADO PARECIDO CON BERKELEY Y HUME»

Cuando apareció la *Crítica*, Kant no solo esperaba que su obra fuese comprendida, sino también que muchos otros investigadores se congregaran en apoyo de su proyecto. Y, sobre todo, aguardaba con impaciencia el juicio de Mendelssohn. Cuando supo por Herz que este había apartado el libro y que no tenía intención de volver sobre él, se sintió "muy decepcionado", aunque pensaba que aquella decisión «no sería irrevocable». Según confesaba por carta a Herz, Mendelssohn era para él «la autoridad más cualificada para explicar al mundo esta teoría; y la opinión de este, junto con la del señor Tetens y la de usted, mi querido amigo [Herz], son las que me merecen mayor confianza»[17]. Esperaba también atraerse a Garve «a fin de que utilizando su posición e influencia animase... a los enemigos de su libro... a considerar la obra en su dimensión adecuada» y a tratar de entender su problemática. «Garve, Mendelssohn y Tetens son los únicos cuya cooperación habría ayudado a difundir en poco tiempo unas conclusiones absolutamente desconocidas en los siglos anteriores»[18]. En el mismo espíritu le escribió a Mendelssohn «para animarlo a un examen de sus tesis», porque de este modo «la filosofía crítica ganaría en aceptabilidad y se convertiría en un paseo a través de un laberinto, pero contando con una guía fiable para ayudarnos a encontrar la salida siempre que nos sintiéramos perdidos»[19]. Mas al mismo tiempo,

Kant empezaba a sospechar que aquello no sucedería, y que «Mendelssohn, Garve y Tetens estaban declinando al parecer ocuparse de una obra de este tipo; pero ¿dónde encontrar a alguien dotado del talento y la buena voluntad necesarios?»[20]. El propio Mendelssohn se lamentaba de que una incapacidad nerviosa le impidiera estudiar y analizar las obras de «Lambert, Tetens, Platner, e incluso las del demoledor Kant». Confesaba que solo conocía aquellas obras a través de las recensiones y los informes de sus amigos, afirmando a la vez que para él la filosofía «seguía estando en el punto en que la dejó aproximadamente en 1775»[21].

Una de las primeras recensiones de la *Crítica*, publicada el 19 de enero de 1782 en la *Göttingische gelehrte Anzeigen*, insertaba la obra de Kant en la tradición británica del idealismo y el escepticismo. Efectivamente, los únicos filósofos que el recensor mencionaba explícitamente eran Berkeley y Hume. Encontraba sumamente interesante que Kant quisiera ofrecer un «sistema de un idealismo superior, o... trascendental», y sugería que estaba «basado en nuestro concepto de las sensaciones como meras modificaciones de nosotros mismos (sobre las cuales había construido primariamente Berkeley su idealismo) y de las del espacio y el tiempo». Igualmente llamaba la atención sobre el hecho de que la objeción de Kant a un yo sustancial había sido ya planteada por Hume y otros antes que él. Kant no parecía haber escogido el término medio entre un escepticismo y un dogmatismo exagerados, y no hacía volver a sus lectores al modo más natural de pensar. Los argumentos de Kant eran más bien los de un *"Raisonneur"* que busca descalificar al sentido común

> oponiendo entre sí los otros dos tipos de sentido: el interno y el externo, o intentando entremezclar o transformar mutuamente el uno en el otro. Cuando la forma de la sensación interna es transformada en forma de la sensación externa, o cuando se la mezcla con esta, surgen el materialismo, el antropomorfismo, etcétera. El idealismo es el resultado de impugnar el ámbito propio del sentido externo en favor del propio del sentido interno. El escepticismo se inclina a veces por uno y a veces por otro sembrando la confusión por todas partes. De alguna manera, nuestro autor hace lo mismo. No reconoce los derechos de la

> sensación interna... pero su idealismo impugna aún más las leyes de la sensación externa y la forma resultante de ella, como también el lenguaje que nos es natural.

En resumen, Kant se parecía demasiado a Berkeley y a Hume.

La recensión era de Garve, pero Feder la había editado reforzándola. Los pasajes que comparaban a Kant con Berkeley y Hume habían sido añadidos por Feder, quien más tarde escribió largo y tendido contra el idealismo de Kant, ofreciendo lo que él denominó «Antiidealismo de acuerdo con los principios simples y sólidos del sentido común». Pensando que Kant debía obviamente tanto a Berkeley como a Hume, no podía entender por qué Kant se empeñaba en poner tanta distancia entre su propio pensamiento y el de Berkeley[22]. Para bien o para mal, esta recensión marcó el tono y la agenda para la siguiente década. A partir de entonces, lo usual fue considerar a Kant como un escéptico a la manera de Hume y oponerse a él apelando al lenguaje y al sentido común.

Hamann, el amigo y crítico de Kant en Königsberg, coincidía esencialmente con el dictamen de Garve-Feder. Kant era un escéptico en un sentido humeano, y por tanto era también deudor de Berkeley. En un manuscrito que no fue publicado durante su vida, observaba Hamann que

> un gran filósofo ha mantenido que las ideas abstractas y generales no son más que ideas particulares unidas a ciertos términos que les dan un significado más extenso con ocasión de cosas individuales. Hume declara que esta aserción del místico y entusiasta eleático obispo de Cloyne, George Berkeley, fue uno de los más grandes y valiosos descubrimientos realizados en la república de las letras de nuestro tiempo.
>
> En primer lugar, me parece que el nuevo escepticismo le debe infinitamente más al viejo idealismo de lo que esta observación individual y ocasional nos muestra. Sin Berkeley, difícilmente habría sido Hume el gran filósofo que la *Crítica* declara que es. Y en lo relativo al importante descubrimiento mismo, se muestra a sí mismo de modo evidente y manifiesto en el mero uso del lenguaje de la observación y de la percepción del *sensus communis*, sin necesidad de ninguna intuición especial[23].

Hamann acababa de leer a Malebranche y el *Ensayo sobre la verdad* de Beattie para encontrar las fuentes del idealismo de Berkeley, y así tenía una razón especial para percibir estas conexiones y resaltar lo que consideraba apropiado. Al igual que Feder, Hamann acusaba a Kant de ser un idealista en el sentido de Berkeley, como también de mostrarse inconsistente al alabar tanto a Hume mientras rechazaba tan abiertamente a Berkeley. Sin Berkeley, no habría habido un Hume, y sin Hume, no habría habido un Kant. Por lo tanto, sin Berkeley no habría habido un Kant. Por otra parte, la antinomias kantianas no eran para Hamann antinomias de la razón, sino del lenguaje. Cuando Hamann se llamaba irónicamente a sí mismo "misólogo", estaba intentando llamar la atención sobre este hecho. Hacía mucho tiempo que los filósofos venían mostrándose engañados respecto al lenguaje, y Kant no era una excepción; pero en su descuido del lenguaje revelaba un extravío aún mayor que otros pensadores que lo precedieron. Por ello sostenía Hamann que la crítica del lenguaje y de su función era mucho más necesaria que las sutiles investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la razón pura. Y fue esta perspectiva la adoptada por Hamann como base de su propia *Metakritik*[24].

En 1782 planeaba también Hamann otra obra que iba a llevar por título *Schiblini, o Descubrimientos epistolares de un metacrítico*. El libro constaría de las siguientes partes:

> Una primera epístola que analizase la versión impresa de los *Diálogos* de Hume; la segunda incluiría un manuscrito suyo [su propia traducción de Hume que nunca fue publicada y que al parecer se extravió] y el juicio de Mendelssohn; la tercera compararía a los judíos con los filósofos; la cuarta sería una apasionada traducción del último capítulo de la primera parte de la naturaleza humana de Hume que había aparecido en 1771 en un par de suplementos bajo el título de "Pensamientos nocturnos o confesiones de un escéptico". La quinta se ocuparía ciertamente de Kant...[25].

Así pues, Hamann seguía pensando en 1782 que los "Pensamientos nocturnos" eran relevantes para el presente diálogo con Kant. Lo que más le molestaba de la *Crítica* era su énfasis en la razón pura y en las características puramente formales, y

su tendencia a minimizar la sensación y la fe. En otras palabras, lo que Hamann encontraba más intolerable era el platonismo de Kant. Aunque admiraba su crítica de la teología racional, rechazaba totalmente el racionalismo kantiano como una suerte de misticismo platónico. De nuevo defendía Hamann su fideísmo y atacaba el intelectualismo (incluso más) radical de Kant apoyándose en argumentos de Hume.

Los contemporáneos de Kant tomaron la *Crítica* como la obra de un escéptico, y a su autor como un humeano. No se trataba solo de que no apareciera ninguna incompatibilidad fundamental entre el programa crítico y el escepticismo de Hume, es que había continuidad. Y esta continuidad no les gustaba. Por ello acusaron a Kant de ser un escéptico negativo al igual que Hume. Como indicaba la recensión aparecida en la *Göttingische Anzeigen*, Kant podía ser un buen correctivo para el dogmatismo exagerado. Podría agudizar la inteligencia de sus lectores, pero se apoyaba demasiado en argumentos escépticos y de este modo resultaba excesivamente radical. Por esta razón, Kant se vio empujado hacia el tipo de idealismo que Berkeley había defendido.

Más adelante apareció, en 1782, otra recensión en la *Gothaische gelehrte Anzeigen* que fue más positiva, aunque solo fuera porque se redujo a un resumen de la obra, llamando la atención sobre la teoría kantiana del espacio y el tiempo en particular. Aquel libro contribuiría al «honor de la nación alemana». Era «un monumento a la nobleza y sutileza del entendimiento humano», aunque su contenido sería «incomprensible para la gran mayoría del público lector». Era principalmente una obra para «los profesores de metafísica»[26].

PROLEGÓMENOS: NO PARA «MEROS APRENDICES, SINO... PARA FUTUROS PROFESORES»

El 4 de febrero de 1782, el *Königsbergische gelehrten und politischen Zeitungen* publicó una breve nota que anunciaba la aparición del primer volumen de la *Correspondencia* de Lambert como primera entrega de una edición de sus obras póstumas. La nota tenía por fin la promoción de las suscripciones, y su autor era

Kant. En ella subrayaba la importancia del proyecto afirmando que la publicación de las obras de Lambert podría ayudar a frenar la marea de productos que «el gusto extraviado de los tiempos» estaba consumiendo. La gente parecía disfrutar con unos «insípidos juegos de ingenio o con meras copias de obras obsoletas o simplemente extranjeras». Igualmente esperaba que los escritos de Lambert contribuyeran también a «avivar el interés de las personas cultas por la difusión de una ciencia útil y seria, a la sazón a punto de morir, y las animara a completar el proyecto que Lambert había iniciado: fundar una confederación que presentara un frente unido contra el creciente poder de la barbarie, y que volviera a introducir el rigor en la ciencia perfeccionando ciertos métodos que eran aún defectuosos»[27]. En otras palabras, Kant abrigaba la esperanza de que otros asumieran su propio proyecto de una crítica de la razón pura, que para él era una continuación de las sugerencias de Lambert. Esta nota fue también una primera respuesta a aquellos que o bien habían ignorado su obra o bien la habían recibido negativamente[28]. Una de las razones de las alabanzas de Kant a esta correspondencia era que sus propias cartas a Lambert estaban incluidas en ella. Esas cartas mostraban efectivamente la similitud de su proyecto con el de Lambert y la seriedad con que este se había tomado la empresa de Kant. Su *Crítica* podría ser así considerada como continuación de la obra iniciada por Lambert.

Kant se sentía ignorado por aquellos en quienes había confiado y tratado como un imbécil por aquellos a quienes no respetaba, y la responsabilidad de aquella situación recaía sobre todo en la recensión publicada en la *Göttingische gelehrte Anzeigen*. A juicio de Kant, su autor no había entendido en absoluto la obra y la había interpretado de manera completamente equivocada. Precisamente por eso, aquella recensión despertó en Kant la idea de un tratamiento más breve y popular del material presentado en la *Crítica*.

El resultado de aquella idea fueron los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, aparecidos en 1783. Aunque no sería del todo cierto pensar que este libro no era más que una reacción a la recensión de la *Göttingische Anzeigen*, es evidente que aquella publicación molestó a Kant

hasta el punto de hacer que se sintiera obligado a responder al crítico de Gotinga. Y de acuerdo con ello, los *Prolegómenos* abundan en referencias directas e indirectas a la recensión. Aunque el libro terminaba con una sostenida polémica contra la recensión de Gotinga, no empezaba directamente como tal polémica.

En una carta a Herz, escrita poco después de la aparición de la *Crítica*, Kant le describía su tema como «la metafísica de la metafísica», y le indicaba que tenía una cierta idea del modo de hacerla "popular". Si hubiera empezado hablando de las Antinomias y las hubiera descrito en un estilo muy "florido" (*sehr blühenden Vortrag*), podía haber despertado en sus lectores la curiosidad por las fuentes de las contradicciones[29]. En otra carta, escrita un mes más tarde, le expresaba su insatisfacción por el modo en que había expresado sus propias concepciones. Lo avanzado de su edad y sus "inquietantes enfermedades" lo habían empujado a publicar el libro antes de lo que tal vez hubiera sido aconsejable[30]. Estas segundas reflexiones parecen haber sido el origen de su deseo de escribir un «extracto popular asequible al lector en general», o «en un estilo popular»[31]. En torno al 15 de septiembre de 1781, Kant anunció al parecer a Hamann y a Hartknoch que pensaba escribir un libro de este tipo[32]. Pero hacia finales de octubre, Hamann no tenía noticia alguna del aspecto que tendría aquella publicación, aunque le habían llegado rumores de que podría tomar la forma de un breve extracto o de un libro de texto (*Lesebuch*) sobre cuestiones metafísicas[33]. La aparición de la recensión de Gotinga en enero de 1782 obligó a Kant a cambiar de planes. Ahora comenzó a redactar unos «prolegómenos de una metafísica aún por escribir» que fueran también una respuesta al recensor de Gotinga[34]. A finales de agosto el libro había sido terminado y estaba siendo copiado por el amanuense de Kant. En septiembre quedó listo para la imprenta, pero su publicación quedó demorada hasta abril de 1783.

Berkeley, Hume y sus críticos jugaban un papel mucho mayor en el nuevo libro que el que habían tenido en la *Crítica*. La reacción de Kant ante su comparación con Berkeley fue muy diferente de la mostrada ante la comparación con Hume. Mientras se sintió indignado por ser calificado de idealista berkeleyano, y negó vehementemente que hubiera similitudes de nin-

gún género entre su filosofía y la del obispo irlandés, no se oponía a que se lo considerase un pensador humeano, supuesto solo que se entendiera lo que significaba ser "humeano". Kant había tratado de poner la mayor distancia posible entre él y «todos los idealistas genuinos, desde la escuela eleática hasta Berkeley»[35]. La postura de estos está contenida en la «fórmula: "Todo conocimiento obtenido mediante los sentidos y la experiencia no es más que simple ilusión, y solo en las ideas del puro entendimiento y de la razón reside la verdad"»[36]. La posición de Kant era exactamente la inversa de este idealismo: solo puede adscribirse la verdad al conocimiento obtenido mediante los sentidos y la experiencia. Las ideas de la razón pura son meras ficciones. (Que Berkeley hubiera aceptado o no esta caracterización de su pensamiento es, por supuesto, otra historia.)

Por otra parte, Kant confesaba abiertamente que Hume lo había despertado de su sueño dogmático y que el propósito de la *Crítica* era establecer «el pensamiento bien fundado, pero no desarrollado» de Hume. Efectivamente, Kant describía su primera *Crítica* como «la resolución del problema de Hume en toda su amplitud»[37]. No es de extrañar que sus amigos le llamaran el "Hume alemán". Si la versión kantiana del "problema de Hume" es considerada en este contexto, una serie de cosas se tornan inmediatamente evidentes. En primer lugar, la referencia a Reid y sus seguidores no es accidental. Kant trata de restarles importancia atacándolos, como también ataca a Feder y a los filósofos cercanos a él. En segundo lugar, se propone explicar su relación con Hume. Y así nos dice que

> Hume partió esencialmente de un único pero importante concepto metafísico, que no es otro que el de causa y efecto... Exigía a la Razón, que pretendía haber generado este concepto en su seno, que le diera cuenta de lo que le daba derecho para pensar que una cosa pueda ser de naturaleza tal que, una vez establecida, por ella se produzca otra necesariamente; pues esto es lo que dice el concepto de causa. Hume demostró irrefutablemente que a la razón le es absolutamente imposible concebir *a priori* y por medio de conceptos una relación semejante, pues esta entraña necesidad; no es posible ver de qué modo, por el hecho de que una cosa es, otra tendría también necesariamente que

> ser, ni cómo, por tanto, el concepto de esta relación puede ser introducido *a priori*. De aquí concluyó que la razón se engañaba total y absolutamente con este concepto al tomarlo equivocadamente por su propio hijo.
>
> La cuestión no era sin embargo la de saber si el concepto de causa era correcto, práctico o imprescindible para el conocimiento total de la naturaleza, pues esto Hume no lo había puesto nunca en duda, sino de saber si este se concebía *a priori* por medio de la razón y si poseía, por tanto, una verdad interna independiente de toda experiencia y, por consiguiente, también una utilidad más amplia que no estuviera limitada meramente a los objetos de la experiencia; esta era la cuestión que Hume esperaba dilucidar. La cuestión se centraba solo en el origen de este concepto y no en la necesidad absoluta de este en el uso; hubiera bastado con que se determinara su origen, para que las condiciones de su uso y de su alcance hubieran quedado automáticamente establecidas[38].

Kant es también consciente del escepticismo de Hume, pero cree que este escepticismo es consecuencia de la incapacidad del filósofo escocés para comprender cómo puede ser posible concebir un concepto de causalidad puramente *a priori*. Y así nos dice que la conclusión escéptica de Hume era "precipitada" e "incorrecta". Aunque solo fuera por esta razón, Kant no pensó nunca en «seguir a Hume en lo tocante a sus conclusiones». Y esto debería bastar para mostrar que Kant tampoco creyó nunca que este escepticismo particular mereciera una respuesta.

Kant no tenía inconveniente en que se lo considerase como un pensador muy cercano a Hume. Desde su propio punto de vista, Hume era más un aliado o un predecesor que un adversario. Aunque no siguiera a Hume en todos sus detalles y rechazase sus conclusiones escépticas, las diferencias que los separaban no eran muy significativas para Kant. Es sorprendente que en las obras teóricas de Kant haya tan pocas observaciones críticas de Hume, y ninguna que sea hostil. En lugar de ello, Kant no deja de subrayar constantemente en sus obras la importancia de Hume, y en sus clases recomendaba igualmente a los alumnos que leyesen "muchas veces" los libros de este. En pocas palabras, Kant piensa que la argumentación que ofrece Hume se resume en lo siguiente:

1. Asumamos que la relación causal es racional.
2. Si una relación es racional, puede ser pensada *a priori* y sobre la base de conceptos.
3. Para que los objetos estén relacionados causalmente, tienen que estar en una relación necesaria tal que si un objeto es propuesto, el otro debe ser propuesto también.
4. Es imposible ver por la razón solamente por qué la existencia de un objeto necesita la existencia de otro.
5. Por tanto, «es totalmente imposible pensar *a priori* y prescindiendo de conceptos una conjunción semejante».
6. Lo cual quiere decir que la relación causal no es racional.
7. Así pues, es imposible entender «cómo puede ser introducido el concepto de una tal conexión *a priori*».
8. Y esto implica que tiene que haber alguna otra fuente o fuentes, y que lo más razonable es pensar que sean la imaginación y la costumbre.
9. Pero la imaginación y la costumbre solo pueden producir una necesidad "subjetiva".
10. La metafísica requiere una necesidad que esté basada en conceptos intersubjetivamente válidos.
11. Por lo tanto, la metafísica es imposible.

Kant piensa que el argumento que tiene a 6 como conclusión es consistente. Hume "demostró", dice Kant, «irrefutablemente: que es totalmente imposible para la razón pensar *a priori* y prescindiendo de conceptos una conjunción semejante».

Lo que Kant no acepta es 7 y las conclusiones que se fundan en esa afirmación. Y no podría hacerlo aunque solo fuera porque eso mostraría que la ciencia de la metafísica era imposible. Para salvar a la metafísica o para mostrar de qué modo es posible, Kant tiene que demostrar de qué manera es posible introducir *a priori* el concepto de una conexión tal. En ningún caso hay razón alguna para que Kant acepte 7. Del hecho de que la razón no pueda mostrar que la relación causal es *a priori*, no se sigue que no se pueda mostrar que es *a priori* de alguna otra manera, al igual que del hecho de que yo no pueda determinar por la mirada el olor de una cloaca, no se sigue que no pueda determinar su olor de algún otro modo. Por eso piensa Kant que es plausible el caso de que las conexiones causales

tengan «su origen en el entendimiento puro». Y así establece que

> 12. Es posible introducir el concepto de conexiones *a priori* si se las deduce del entendimiento puro.

Cabe establecer una distinción entre "escepticismo local", o escepticismo referido solo a cierta clase de proposiciones, y "escepticismo universal", o escepticismo que implica dudar de la justificabilidad de toda pretensión de conocimiento. Según Kant, lo que Hume establece esencialmente es una forma de "escepticismo local", siendo su "escepticismo universal" una conclusión precipitada fundada en el primero. Por otra parte, Kant no creía que Hume negara la existencia de juicios sintéticos necesarios, sino que lo que rechazaba era solo una determinada forma de justificarlos. Por ello, Kant pensaba que solo necesitaba dar a Hume una respuesta limitada. Todo lo que tenía que hacer era justificar los juicios sintéticos *a priori*, cuya existencia era admitida por Hume.

Los *Prolegómenos* abordan el problema de la *Crítica* desde esta perspectiva. Para empezar, en la Introducción relativamente breve, Hume acapara buena parte de la atención. Asegurando a sus lectores que la metafísica es tan natural al hombre como el respirar, Kant afirma que la metafísica «no dejará nunca de ser solicitada, porque el interés de la razón humana universal está demasiado estrechamente ligado a ella», sosteniendo además que la metafísica necesita una reforma precisamente por causa de la acertada crítica de Hume a la causalidad[39]. En segundo lugar, Kant pasa a caracterizar las peculiaridades de todo conocimiento metafísico, que, por supuesto, están relacionadas con la naturaleza sintética *a priori* de su materia. Y finalmente resume el contenido de la primera *Crítica* mediante un nuevo principio organizativo planteando estas cuatro preguntas: 1) "¿Cómo es posible la matemática pura?", 2) "¿Cómo es posible una ciencia pura de la naturaleza?", 3) "¿Cómo es posible la metafísica en general?", y 4) "¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?".

La respuesta a la primera pregunta se encuentra en el contenido de la Estética Trascendental. La matemática pura y sus

conocimientos sintéticos *a priori* son posibles porque el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la intuición. La respuesta a la segunda cuestión está contenida en la primera parte de la Lógica Trascendental. La ciencia y sus conocimientos *a priori* son posibles porque contamos con las categorías y los principios. «El entendimiento no deriva sus leyes (*a priori*) de la naturaleza, sino que se las prescribe a esta»[40].

La tercera cuestión apunta a la materia de la Dialéctica Trascendental, o ideas de la razón pura referidas a la psicología, a la cosmología y a la teología. Estas ideas surgen de manera natural cuando empleamos las categorías «como meras funciones lógicas», que «pueden representar una cosa en general... [o] *noumena*, o puros seres del entendimiento (mejor, seres del pensamiento)»[41]. Justamente porque estas ideas son productos del pensamiento, no pueden ser incomprensibles. Son principios que nos permiten alcanzar la completitud y la unidad sintética en la experiencia. La primera *Crítica* ha demostrado justamente esto (al menos según Kant).

En la Conclusión, Kant sostiene que "el principio de Hume", esto es, la advertencia de «no llevar dogmáticamente el uso de la razón más allá del campo de toda experiencia posible», debería ser combinada con el principio, olvidado frecuentemente por Hume, que dice que «no se debe considerar el campo de la experiencia como una parcela que se limita a sí misma a los ojos de nuestra razón». A lo cual añade además Kant que, puesto que su primera *Crítica* realiza justamente tal combinación, en ella «se encuentra justamente el verdadero punto medio entre el dogmatismo, que Hume combate, y el escepticismo por el cual sustituye él al primero»[42]. Kant asume aquí lo que puede ser considerado el resultado del escepticismo "mitigado" o "consecuente" de Hume. Aunque el principio de Hume requiere ser complementado por vías que le crean un conflicto a él, Kant acepta sin embargo ese principio.

La formulación que afirma que «no se debe llevar dogmáticamente el uso de la razón más allá del campo de toda experiencia posible» es muy kantiana y muy antihumeana, y esta contraposición no es justamente una cuestión de estilo. Donde Kant habla de «experiencia posible», Hume habría dicho «el curso usual de la experiencia» o «lo que de hecho ha sido expe-

rimentado». Por ello podría decirse que la interpretación que hace Kant del principio de Hume distorsiona el pensamiento de su autor. Sin embargo, es evidente que Kant está convencido de que este principio resume un importante aspecto de Hume. Y la suya es además una clara interpretación de la sistemática intención de Hume, expresada en numerosos pasajes, de criticar esa «considerable parte de la metafísica que no es propiamente una ciencia, pero que... quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento...», y de presentar argumentos para el cultivo de la «verdadera metafísica... a fin de destruir la falsa y adulterada»[43].

Es absolutamente evidente que Hume está convencido de haber mostrado que no podemos ir más allá de la experiencia. Puesto que solo puede ser la relación de causa y efecto la que «nos permita ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos», y puesto que esta misma relación «surge enteramente de la experiencia», todos los argumentos sobre cuestiones morales, políticas y físicas que «supuestamente son meros efectos del razonar y de la reflexión, se descubrirá que finalmente culminan en algún principio o conclusión general a la que no podemos asignar razón alguna más que por la observación y la experiencia»[44]. El principio de que «la filosofía no puede llevarnos nunca más allá del curso usual de la experiencia» tiene en Hume una importancia máxima como instrumento para socavar «los cimientos de una filosofía abstrusa que hasta ahora solo parece haber servido para dar cobijo a la superstición y de tapadera para el absurdo y el error»[45]. Este principio cumple así la tarea negativa de limitar la esfera de la metafísica. Pero, según Hume, el principio tiene también el efecto positivo de liberarnos de «temores y prejuicios religiosos», proporcionando con ello una perspectiva más humana y moral de la vida y fortaleciendo «una filosofía sencilla y transparente». Las críticas teóricas negativas contribuyen a un panorama moral más positivo. Para Hume, el principio puede incluso tener consecuencias religiosas positivas, pues muestra que si hay una religión "verdadera", entonces tiene que estar basada en la fe. Al limitar «los principios de la razón humana», este principio puede encontrar espacio para la fe.

Lo que Kant llama el "principio de Hume" resume la tesis

más fundamental del escepticismo mitigado humeano, pero también incluye el resultado más importante de la primera *Crítica* de Kant. Porque lo que Kant llama en los *Prolegómenos* "principio de Hume" no es sino una formulación diferente de lo que el propio Kant identifica en ese mismo contexto como la

> proposición, que es el resumen o resultado de toda la *Crítica*: La razón, con todos sus principios *a priori*, no nos enseña nada más que objetos de experiencia posible, e incluso de estos nada más que lo que puede ser conocido en la experiencia[46].

Kant está admitiendo aquí que «el resumen de toda la *Crítica*» es esencialmente un principio negativo, pues limita el uso de la razón y con ello también el alcance de la metafísica. Cuando, en el párrafo recién citado, se prescinde de la frase que caracteriza a la razón como poseedora de principios *a priori*, lo que Kant está diciendo es simplemente que la «razón no nos enseña nada más... que lo que puede ser conocido en la experiencia».

Al igual que Hume, Kant piensa que este principio teórico negativo encierra una faceta moral positiva, pues posee «el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre al modo *socrático*, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión» (Bxxxi)[47]. Pero, contrariamente a Hume, Kant no cree que este principio sea la última palabra en las cuestiones planteadas por la filosofía especulativa. El principio de Hume necesita un correctivo amistoso. Tomando como punto de partida las críticas humeanas del deísmo y el teísmo, Kant encuentra que

> las objeciones que Hume hizo al deísmo son débiles y nunca alcanzan más que a las pruebas, pero nunca al principio mismo de la afirmación deísta. Pero en cambio son muy fuertes contra el teísmo, que depende de una determinación más estricta del concepto de Ser Supremo, que en el deísmo es meramente trascendente, y, según como se haya establecido ese concepto, estas objeciones son en ciertos casos (de hecho, en todos los caos comunes) irrefutables[48].

Debido a que el concepto de Dios que tiene el deísmo es vago, por representar «solo algo que contiene en sí a toda la realidad, sin ser capaz de determinar ninguna realidad en ese algo», la objeción de Kant a los argumentos de Hume contra el deísmo no es muy valiosa. Su oposición a la crítica humeana del teísmo es, comparativamente, mucho más sólida. Kant piensa que el denominador común de todos los argumentos de Hume contra el teísmo es la acusación de antropomorfismo, y por eso declara que el antropomorfismo es para Hume «inseparable del teísmo» y que esta identificación hace al teísmo «contradictorio en sí mismo». Kant reconoce que «si este antropomorfismo fuera realmente inevitable, ninguna prueba de la existencia de un Ser Supremo, incluso aunque tuviera todas las garantías, podría determinar para nosotros el concepto de este Ser sin envolvernos en contradicciones». Kant cree también que él puede ofrecer un argumento que no depende del antropomorfismo, y que por tanto puede «hacer desaparecer todas las dificultades que parecen oponerse al teísmo»[40].

Según Kant, Hume ha pasado por alto un principio que puede ser llamado "principio delimitativo", y que dice que puede haber cosas que estén más allá de la experiencia. Por tanto, no habría que esperar demasiado de la experiencia. Kant sostiene que la experiencia tiene límites, y que esos límites no pueden ser descubiertos dentro de la experiencia misma. Su discurso sobre los límites no es fácil de entender, pero impregna el corazón entero de su filosofía: la distinción entre apariencias y cosas en sí. Pero algo es claro para Kant: las limitaciones (*Grenzen*) son distintas de los límites (*Schranken*), porque «las limitaciones (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que existe fuera de un cierto lugar determinado que envuelve a este; los límites no requieren tal espacio exterior, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad en la medida en que esta no es absolutamente completa». Kant creía que la matemática y la filosofía de la naturaleza admitían límites, pero no limitaciones.

Mientras podemos admitir que puede haber cosas que son inaccesibles al estudio científico, esto no tiene consecuencia alguna para la investigación científica *per se*, puesto que nunca podremos experimentarlas como barreras para una investiga-

ción ulterior, o como algo que no podemos traspasar. Si una pregunta científica puede ser adecuadamente formulada, entonces, en principio, puede ser respondida. Nunca podremos decir que el conocimiento científico ha sido completado, o que nada nuevo puede ser aprendido ya sobre la naturaleza. La ciencia admite un progreso continuo. Y esto no ocurre con la metafísica. La metafísica tiene límites y también limitaciones. De hecho, Kant cree que la metafísica nos lleva necesariamente hacia sus limitaciones. Si llevamos lo suficientemente lejos nuestras indagaciones en metafísica, llegaremos a cuestiones que pueden –y deben– ser preguntadas, pero que no pueden ser respondidas por la metafísica misma. El "empirismo" de Hume puede ser una buena estrategia para la ciencia (hasta cierto punto al menos), pero es mala para la metafísica. En cualquier caso, no todas las preguntas metafísicas pueden ser respondidas. El principio limitativo significa una restricción del principio de Hume que nos prohíbe adentrarnos demasiado por el camino que Hume deseaba recorrer.

Dicho de otra manera, el principio de Hume nos dice simplemente que nos abstengamos de hacer algo, mientras que el principio limitativo nos dice también que hagamos algo. Ciertamente, el principio limitativo parece animarnos a hacer algo que el principio de Hume, tomado en sí mismo, podría prohibir. El principio limitativo sugiere que deberíamos mirar más allá de la experiencia posible a fin de modificar o restringir el principio de Hume en casos particulares, a saber, en aquellos casos que tienen algo que ver con las limitaciones de la experiencia, cualesquiera que estas puedan ser.

Tenemos que admitir que las apariencias no agotan toda la realidad. Las apariencias presuponen algo que aparece, que es «distinto del resto (y totalmente heterogéneo)», a saber: una cosa en sí. Aunque no podamos *conocer* lo que hay más allá de la experiencia, podemos sin embargo *pensarlo*. De hecho, Kant sostiene que *debemos* imaginar tales cosas, y que la misma razón nos fuerza a hacerlo. Según Kant, debemos al menos *asumir* cosas externas a la razón. Una de tales cosas es la existencia de Dios como diseñador, pues «sin admitir un autor inteligente, no cabe señalar siquiera, sin caer en puros absurdos, un fundamento comprensible de ello; y aun cuando no podemos probar

la imposibilidad de una finalidad semejante sin una primera causa inteligente... sigue habiendo... un fundamento subjetivo suficiente para asumir un tal autor»[50]. Este "fundamento subjetivo" es la «necesidad de la razón» que hemos encontrado anteriormente. Es la razón de que Kant tenga que «negar el conocimiento a fin de dejar espacio para la fe».

La respuesta a la cuarta cuestión –«¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?»– debería ahora resultar clara. La metafísica, que existe como necesidad humana y como «disposición natural de la razón», es posible como ciencia de nuestro necesario marco conceptual.

> Para que la metafísica como ciencia pueda pretender no simplemente una persuasión engañosa, sino el conocimiento y la convicción, una crítica de la razón misma tiene que exponer todo el arsenal de conceptos *a priori*, la clasificación de los mismos según las diferentes fuentes, es decir, según la sensibilidad, el entendimiento o la razón, juntamente con un cuadro completo de los mismos y el análisis de todos esos conceptos con todas sus consecuencias, pero además, y sobre todo, la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* por medio de la deducción de estos conceptos, los principios y límites de su aplicación, y todo eso expuesto en un sistema completo[51].

La *Crítica* y los *Prolegómenos* son interpretadas hoy como obras de un filósofo antiescéptico. Por ello, la cuestión de si Kant refutó o no al escepticismo en general y a Hume en particular es un tópico central en la mayoría de las discusiones actuales sobre la filosofía crítica de Kant. Hay un consenso casi general, al menos en gran parte del mundo de habla inglesa, en considerar que Kant fue un filósofo esencialmente antiescéptico, aunque el acuerdo sobre la cuestión del éxito o fracaso de los argumentos kantianos contra el escepticismo es menor. Como dice Ralph C. S. Walker:

> Toda enumeración de los grandes filósofos tiene que incluir a Kant. Su influencia sobre el pensamiento filosófico... ha sido inmensa, y su obra sigue gozando actualmente de la más completa relevancia. Porque su obra se enfrenta con el problema más fundamental que confronta a los filósofos y que Kant ataca de una

manera más iluminativa que ningún otro filósofo antes o después que él. Es el problema planteado por el escepticismo.

De acuerdo con esta opinión, Kant es el gran filósofo que es *por causa* de su antiescepticismo, y aquellos que tratan hoy de responder seriamente a la cuestión del escepticismo «tienen que hacerlo siempre desarrollando o enmendando a Kant»[52].

Muchos otros coincidirían con esta opinión. Barry Stroud, por ejemplo, sostiene que aunque el «confortable antiescepticismo» de Kant fracasa en última instancia, contribuye sin embargo «a nuestra comprensión de la compleja relación existente entre la teoría filosófica del conocimiento, por una parte, y las investigaciones y el uso de ese conocimiento tanto en la vida diaria como en la científica, por otra»[53]. Para Stroud, esas positivas contribuciones son función del declarado antiescepticismo de Kant. Pero también pueden ser el resultado de la genuina apreciación en que tenía Kant la postura escéptica. Aunque Stroud admite que «el rechazo por parte de Kant de todas las formas de escepticismo pueda ser producto de un reconocimiento pleno de su poderoso atractivo», no se pregunta nunca por qué es el escepticismo tan seductor para Kant[54]. Aunque otros encuentran este antiescepticismo kantiano menos "confortable" que Stroud, todos ellos coinciden en afirmar que Kant fue un antiescéptico. Así, Richard Rorty sostiene que deberíamos considerar a Kant como parte de un movimiento más amplio que busca ir más allá de «las nociones de "fundamentación del conocimiento" y de la filosofía en cuanto centrada en el intento cartesiano de dar respuesta al escéptico epistemológico»[55]. Puesto que Kant es también para él el verdadero ideal de filósofo antiescéptico, Rorty toma su propia postura como necesariamente "antikantiana". Con esto, Rorty está tratando de persuadirnos de que una cultura "poskantiana" es posible y deseable, y que no debería considerarse que «la filosofía conseguiría su objetivo dando "respuesta al escéptico" ni que resultase ineficaz por comprobar que no había causa escéptica que responder»[56]. La historia es más complicada según Rorty. No estamos obligados a recorrer el camino de Hume o el de Kant[57].

Esta interpretación antiescéptica de Kant tiene –al menos inicialmente– una cierta dosis de atractivo filosófico y exegético.

Kant describe de modos diferentes las líneas generales de su proyecto crítico. Por ejemplo, afirmando que es un «tribunal que asegurará a la razón sus pretensiones legítimas, y anulará todas las pretensiones sin fundamento... de acuerdo con sus leyes propias e inalterables» (Axi), o que será la solución «del problema general: ¿Cómo es posible el conocimiento de la razón pura?»[58]. Como tal, es también para Kant un intento de «decidir sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica en general» (Axii), que se propone capacitar a la razón para «que emprenda el seguro camino de la ciencia, en lugar de andar, como hasta ahora, a tientas sin la menor guía ni autocrítica» (Bxxx). Por otra parte, la *Crítica* pretende también ser «una solución más feliz» al "problema de Hume", o «la eliminación del problema de Hume en su más amplio alcance»[59]. Como nos dice el propio Kant, fue la "sugerencia", el "recordatorio", o la "objeción" de Hume relativa a la causalidad, lo que «lo despertó primeramente de su sueño dogmático y le dio a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección bastante nueva»[60]. Pero también nos dice el mismo Kant que él «estaba lejos de seguir» a Hume en sus "conclusiones", porque «para poner a salvo su nave, Hume la había llevado a la orilla del escepticismo», mientras que él había acertado a establecer una nueva "ciencia formal"[61]. Kant pensaba ciertamente que su obra representaba finalmente «el verdadero término medio entre el dogmatismo, que Hume combatía, y el escepticismo que quería introducir como sustituto»[62]. Dadas estas manifestaciones, parece razonable afirmar con W. H. Walsh que Kant tenía dos proyectos, o que le preocupaban «dos cuestiones importantes: la de la naturaleza y posibilidad de la metafísica, y la de contrarrestar el escepticismo». Kant deseaba realizar dos cosas diferentes. Por una parte, se proponía mostrar que podía haber una especie de metafísica descriptiva que estuviera relacionada con el «marco necesario de la experiencia», y, por otra, «esperaba contradecir a Hume»[63].

Sin embargo, el proyecto de Kant era diferente del que Walker, Walsh, Stroud y Rorty le atribuyen. Kant no se proponía refutar un escepticismo global sobre toda pretensión de conocimiento objetivo, sino responder más bien a un escepticismo local. Este escepticismo local se refería a la posibilidad de las

pretensiones de conocimiento que se establecían en metafísica, y no a toda afirmación de conocimiento en general. Lo que le interesaba mostrar era que algunas de las particulares declaraciones de conocimiento manifestadas por los metafísicos eran ciertamente posibles o justificables. Refutar un escepticismo local relativo a la posibilidad de ciertas afirmaciones metafísicas no es lo mismo que refutar un escepticismo global respecto a la "verdad objetiva". El escepticismo universal es para Kant –en el mejor de los casos– una conclusión apresurada fundada en el escepticismo metafísico. Por lo tanto, no necesitaba dar ninguna respuesta. Todo lo que tenía que hacer era justificar los juicios sintéticos *a priori* de un modo diferente, no mediante la razón, sino por alguna otra facultad cognitiva.

Por otra parte, Kant no pensaba que Hume negase la verdad de los juicios sintéticos necesarios, sino que su negación se refería solo a un cierto modo de justificar aquellos juicios. Si Hume no hubiese admitido algún tipo de necesidad en la relación causal, Kant habría eludido la cuestión de Hume, y los que sostienen que Kant entendió mal las intenciones de Hume y que por tanto interpretó mal su tarea estarían en lo cierto. Mas, de nuevo, Kant estaba en lo cierto. Hume admitía que nuestra compleja idea de causalidad contiene la idea de necesidad. De hecho, la explicación de Kant en los *Prolegómenos* sigue tan de cerca el análisis humeano de la causalidad en el *Tratado*, Libro I, Parte III, sección III, «¿Por qué una causa es siempre necesaria?», que uno estaría tentado a asumir que Kant tuvo acceso a una "copia defectuosa" del *Tratado* (cosa que muy bien pudo ocurrir, dado que Hamann poseía el libro completo y se lo prestó a veces a Green)[64]. Así pues, es evidente que Kant pensaba que solo necesitaba dar una respuesta limitada a Hume.

Los intereses últimos de Kant eran de carácter moral, e incluso tal vez religioso. Al aceptar la validez del enfoque empirista de la ciencia y el aumento del conocimiento, Kant quería evitar que la moralidad se hiciera demasiado naturalista y demasiado relativista. Y deseaba mostrar que incluso en ausencia de conocimiento de la realidad absoluta, la moralidad tenía exigencias sobre nosotros que la hacían absoluta e incontrovertible. Es esta exigencia moral sobre nosotros lo que nos eleva por

encima de las bestias, y la que nos enseña a ser racionales del mismo modo en que Platón había insistido en que éramos racionales. La *Crítica* y los *Prolegómenos* mostraban no solo por qué el propio enfoque de Platón estaba equivocado, sino también por qué, si se lo entiende adecuadamente, el enfoque humeano no era tan enemigo de una perspectiva más racionalista de lo que muchos habían supuesto hasta entonces. Una saludable dosis de escepticismo inyectada en el idealismo era justamente lo que se necesitaba para mostrar que el tener un propósito superior no bastaba para conocer lo que Platón pensaba que podíamos conocer. En una nota a pie de página que recordaba su sarcasmo de los *Sueños*, Kant encuentra que:

> Las grandes torres y los grandes hombres de la metafísica se asemejan; torres y hombres en torno a los cuales sopla generalmente mucho viento, no están hechos para mí. Mi lugar está en el fértil *bathos* de la experiencia; y la palabra trascendental... no significa algo que va más allá de la experiencia, sino lo que, a decir verdad, la precede *a priori*, con la única finalidad de hacer posible el conocimiento de la experiencia[65].

Los *Prolegómenos* se proponían ofrecer un esquema del sistema kantiano de acuerdo con el "método analítico". Este método presupone que la ciencia (en tanto que matemática y física) es real y opera remontándose hasta los primeros principios. La *Crítica* parte de los primeros principios más generales y sigue el "método sintético"[66]. Ninguna de las dos obras contiene el sistema completo. Kant continuó trabajando en él durante el resto de su vida. Ciertamente, mientras componía los *Prolegómenos* y se instalaba en su nueva casa, elaboraba igualmente un nuevo desarrollo de su sistema, y en particular de su parte moral. Finalmente, después de casi treinta y cinco años, pudo concentrarse en la metafísica de las costumbres que fue lo que al principio le había motivado para comprometerse con el proyecto crítico.

Una de las primeras ocasiones públicas para una investigación más profunda de cuestiones morales fue un libro de Johann Heinrich Schulz (1739-1824), del que Kant hizo una reseña. El libro se titulaba *Proyecto de guía de una doctrina moral para toda la especie humana con independencia de las diferencias de religión,*

junto con un Apéndice sobre la pena de muerte[67]. La primera parte de este libro (que había sido publicado anónimamente) apareció en 1783, y su autor era un predicador de Gielsdorf que se había hecho famoso como ateo y "predicador de ateísmo"[68]. Recibió también el sobrenombre de *"Zopfprediger"* o *"ZopfSchulz"* (Schulz-coleta) porque, por razones de higiene, se negó a llevar la tradicional peluca de los predicadores, adoptando en su lugar la coleta. Schulz sostenía en su libro que no existía la voluntad libre, y que la conducta humana, al igual que la conducta de cualquier otro ser viviente, estaba completamente determinada. «En lo referente a la voluntad, todas las inclinaciones y todos los instintos están contenidos en un único principio: el *amor a uno mismo*. Aunque en este respecto cada ser humano tiene un *estado de ánimo* (*Stimmung*) o humor particular, este estado no puede nunca quedar separado de un estado de ánimo general. El amor a uno mismo está siempre determinado por todas las sensaciones en su conjunto, mas de modo tal que tanto la más oscura como la más clara juegan un gran papel en esta determinación»[69]. Cuando el amor propio está determinado solo por sensaciones oscuras, la acción resultante no es libre. Las acciones son llamadas libres cuando son resultado de representaciones conscientes, aunque esto no significa que seamos realmente libres. Todo es función de nuestro estado de ánimo o totalidad de nuestras sensaciones en un momento dado. Por lo tanto, la distinción entre virtud y vicio es ilusoria, la alabanza moral denuncia una carencia de sofisticación, y el castigo es injusto.

Contra esta concepción, Kant indicaba que la teoría de Schulz tenía similitudes con la de Priestley; que Martin Ehlers, un profesor de Kiel, había defendido recientemente una postura parecida, y que esta se había tornado muy común entre los predicadores británicos. Igualmente pudo haber mencionado a Federico el Grande, quien había dicho:

> Nunca abandonaré mi convicción de que por mucho ruido que haga en el mundo, el hombre no es más que una criatura infinitamente pequeña, un átomo imperceptible en relación con el universo... Instrumentos de una mano invisible, nos movemos sin saber lo que hacemos; estadistas y soldados no son más que marionetas en manos de una providencia que rige al mundo a su capricho[70].

Kant combate el fatalismo inherente a la postura de Schulz, tomando la analogía de Federico para sostener que esa postura «convierte a la conducta humana en un mero espectáculo de marionetas» y destruye completamente el concepto de obligación moral (*Verbindlichkeit*). Pero

> el "debe" o imperativo que distingue a la ley práctica de la ley de la naturaleza pone también en nosotros una idea que trasciende la cadena de la naturaleza, puesto que, a menos que pensemos que nuestra voluntad es libre, este imperativo es imposible y absurdo, en cuyo caso solo nos quedaría esperar y observar la suerte de decisión que Dios nos aplicará por medio de causas naturales, pero no lo que podemos y debemos hacer *de nosotros mismos* en tanto que autores[71].

Incluso el mayor de los escépticos o el fatalista convencido tiene que actuar *«como si fuera libre»*. Y esto es así porque todo el que desee «conducirse de manera correcta conforme a las leyes eternas del deber» y no ser «un juguete de sus instintos e inclinaciones», tiene que presuponerlo[72]. Y esto incluiría a Federico el Grande.

Al final de los *Prolegómenos*, Kant había retado al recensor de la *Göttingische Anzeigen* a revelar su identidad. Garve mordió el anzuelo y el 13 de julio de 1783 le escribió a Kant diciéndole que no podía seguir considerando suya aquella crítica puesto que había sido cambiada. Solo habían sido retenidas unas cuantas frases, y se habían interpolado algunas otras cosas. Le confesaba además que a él mismo le molestaba ahora aquella crítica al menos tanto como le había molestado a Kant. También le pedía que no hiciese uso público de aquella carta. Sería imprudente crearle dificultades al editor. Garve lo había perdonado y le había dado permiso para revisar y acortar la crítica. Kant quedó satisfecho. El 7 de agosto de 1783 le respondió diciéndole que él no había creído nunca que "un Garve" pudiera haber escrito semejante recensión. Y también le expresaba su deseo de que le prestase ayuda en aclarar sus intenciones a los enemigos de la *Crítica*. Cuando poco después, el 21 de agosto, recibió Kant la nueva recensión tal como aparecía impresa en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, quedó descorazonado. La crítica de Garve no era realmente mejor que la publicada original-

mente en la *Göttingische Anzeigen*. Solo era más larga y se habían eliminado las referencias nominales a Berkeley. Kant se quejó amargamente y se sintió tratado «como un imbécil»[73].

El éxito literario parecía estarle negado. Sin embargo, Kant conocía mejor fortuna en Königsberg. Hamann escribía el 26 de octubre de 1783 que Kant estaba dando clases sobre "teología filosófica" ante un número "apabullante" de estudiantes, mientras que al mismo tiempo trabajaba en la «publicación del resto de sus obras» y «mantenía contactos con el *Magister* y capellán de corte Schulz, que también estaba escribiendo sobre la *Crítica*»[74].

El 3 de agosto de 1781 Kant envió a Schulz una copia de esta obra, al tiempo que le decía que había demostrado una gran agudeza en su anterior crítica de la *Disertación Inaugural*, y que de hecho había «sabido penetrar en aquel duro material mucho mejor que todos los que habían juzgado el libro». Puesto que Schulz lo había animado a desarrollar su pensamiento, le enviaba ahora el resultado, es decir, la *Crítica*, confiando en que pudiera encontrar el tiempo suficiente para examinarla y juzgarla. Schulz disponía al parecer de muy poco tiempo –o su estudio de la *Crítica* necesitó demasiado–, pues hasta el 21 de agosto de 1783 no pudo responder a Kant comunicándole que había leído la *Crítica* y que deseaba publicar su recensión. De hecho, lo que envió a Kant fue un manuscrito que resumía la obra, a lo que añadía una serie de cuestiones que deseaba clarificar[75]. Kant le respondió el 22 de agosto, enviándole la recensión que Garve le había mandado, pretendiendo que era mejor que la publicada anteriormente en la *Göttingische Anzeigen*. También le decía que a través de Jenisch, alumno de ambos, estaba enterado de que él había redactado un borrador de su evaluación, por lo cual le pedía que se lo enviase y que pensase en el modo de instruir a otros sobre el enfoque de la obra. Sería bueno que Schulz plasmase su proyecto en un libro más que en una crítica.

Cuatro días más tarde, Kant volvía a escribir a Schulz para decirle que había sabido «penetrar profunda y correctamente en el espíritu del proyecto» y que no encontraba «casi nada que cambiar» en el manuscrito. Si transformaba la recensión en un libro, convendría insertarle algunos pasajes de la Dialéctica.

Kant le prometió enviarle pronto algún material, aunque nunca llegó a hacerlo[76]. La razón de esto se debió quizá en parte a que el mismo Schulz había advertido algunas omisiones y corregido los resultados. Kant le escribió finalmente en vísperas de su publicación respondiendo a algunas de las preguntas que Schulz le había planteado anteriormente, expresándole su esperanza de que aún pudiera hacer uso de sus respuestas para modificar el manuscrito: «Pues nada podía ser más deseable para sus enemigos que encontrar una falta de uniformidad en los principios»[77].

Kant se sintió feliz cuando el 4 de marzo de 1784 le envió a Schulz una moneda acuñada con ocasión de la publicación del libro que estaban comentando. «Un grupo de alumnos míos ha mantenido en secreto un plan para sorprenderme con esta muestra de simpatía. El secreto fue tan bien guardado que yo solo he tenido noticia de él cuando el pasado domingo recibí un ejemplar de ella en el correo de Berlín... He oído que Mendelssohn ha sido el autor del símbolo y de la leyenda, que por cierto hace honor a su agudeza»[78]. Añadía también que realmente él no era aficionado a tales ostentosas expresiones de aprobación, «pero qué le vamos a hacer si los amigos de uno piensan de manera distinta». Hamann escribía el 25 de marzo que «la moneda de oro, que le entregaron a Kant el pasado miércoles, llevaba inscrito 1723 en lugar de 1724 como año de nacimiento, y una serie de otros pequeños errores que empañaron un tanto su alegría ante el honor que se le brindaba»[79]. Es de esperar que la alegría que el libro de Schulz le produjera estuviese menos adulterada. En todo caso, el libro fue publicado a finales de 1784 con el título de *Exposición de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, con el nombre del autor escrito como "Schultz" en lugar de "Schulz". Kant contaba con un defensor –al menos en Königsberg.

SU PROPIA CASA (1783): «BASTANTE ROMÁNTICA», PERO «JUNTO A UNA PRISIÓN»

El 30 de diciembre de 1783, después de haber vivido en habitaciones alquiladas durante toda su vida, Kant se decidió a com-

prar una casa. Sabía que ahora podía permitírselo, pero más importante aún era que tenía conciencia de que la necesitaba más que nunca. El alquiler significaba mudanzas ocasionales. El momento y el motivo no dependían de él, lo cual se traducía en una falta de seguridad, y eso quería decir que Kant no era dueño de sus propios asuntos en algunos aspectos fundamentales. A sus cincuenta y cinco años, Kant resolvió finalmente que era hora de cambiar aquella situación. Habiendo alcanzado la autonomía en cuestiones intelectuales, ahora tenía que ser también autónomo en cuestiones más concretas –y muy oportunamente, pues la vejez no andaba muy lejos–. Aquella adquisición era también un modo de prepararse para sus años de ancianidad.

La casa elegida había pertenecido a un pintor de retratos llamado Becker, que había muerto recientemente. Hippel, cuya propiedad lindaba con la de Becker, fue el instrumento de aquella compra. Por él supo Kant que la casa estaba en venta, y fue Hippel quien le avisó la víspera de Navidad, el 24 de diciembre, de que la casa no había sido aún vendida y que si se decidía a hacer una oferta la conseguiría casi con toda seguridad[80]. Kant actuó rápidamente. En la misma carta de Hippel, anotó una serie de preguntas y notas relativas a las condiciones de la vivienda: si había más de una estufa en ella, cuáles eran los límites de la propiedad, si podría eliminar un tabique entre dos habitaciones pequeñas para convertirlas en sala de conferencias, y cuándo podría disponer de la casa. La respuesta a esta última pregunta fue: "En marzo". Kant calculó los costes de las obras de acondicionamiento en el reverso de una carta fechada el 21 de febrero de 1784, y al parecer los trabajos comenzaron por aquella época. Hacia finales de abril, preocupado por ciertos detalles y demoras, Kant escribió a Johann Heinrich Fetter, un constructor al que había contratado como supervisor de las obras:

> ... usted ha aceptado la supervisión de mi casa y ha hecho suya la carga que todas estas reformas conllevan porque yo soy completamente ignorante en estos asuntos. No me cabe ninguna duda de que el maestro albañil, a quien le he ordenado seguir en todo sus instrucciones, las aceptará sin la menor objeción.

Al parecer, las previsiones de los constructores no fueron muy acertadas. Le habían asegurado que ciertas partes de la casa podían ser renovadas, cosa que resultó imposible. Habían comprado demasiados ladrillos. La fecha de terminación de las obras fue aplazada. Kant tuvo que pedirle a Feder seguridades de que podría mudarse a la nueva casa el 22 de mayo, porque para ese día debía dejar libre su vieja residencia. Las preocupaciones ordinarias interferían constantemente con su trabajo, y no debió ser accidental que en 1784 solo publicara dos breves ensayos.

Kant pudo mudarse efectivamente el 22 de mayo; para el 7 de julio de 1784 había liquidado todas las hipotecas y gravámenes, y la casa era ahora realmente suya[81]. Elevó el seguro de la vivienda de 4.000 a 7.500 guilders, que era lo que a él le había costado. Sin embargo, no todo marchaba ya sobre ruedas. El 9 de julio de 1784 Kant consideró necesario escribirle a Hippel hablándole del ruido. Esta vez no se trataba del canto de un gallo, sino de los himnos de los presos de la prisión vecina.

> Si fuese usted tan amable de elevar por mí una queja a las autoridades de la prisión de la calle del Schloßgarten por las estentóreas plegarias de los reclusos. No creo que tengan razón alguna para temer ningún presunto peligro para la salvación de sus almas por el hecho de bajar el tono de sus voces de manera que dejen de ser oídas incluso con las ventanas cerradas... De hacerlo, podrían ganarse incluso el favorable juicio de sus guardianes de que son gente temerosa de Dios. En todo caso, esto también podría interesarles a ellos. Lo único que se les pide a los presos es que bajen el diapasón de sus voces hasta un grado lo suficientemente tolerable para que los piadosos vecinos de nuestra ciudad puedan sentirse a salvo en sus casas. Una palabra a los guardianes podría bastar para refrenar este abuso y sería de gran ayuda para la persona por cuya tranquila condición tantas veces ha intentado usted tan graciosamente velar...[82].

Nada más se sabe sobre el desaforado concierto de cánticos piadosos después de este incidente, pero al parecer Kant no pudo obtener realmente nunca la paz y la quietud que siempre había buscado. La devoción religiosa continuaría su ruidosa intrusión en su trabajo diario. Borowski informa que todo lo que

logró fue que las ventanas permanecieran cerradas. El "sinsentido" continuaba[83].

Tampoco fue este el único problema. Kant también tuvo que quejarse de los chicos que jugaban en la calle y arrojaban piedras por encima de su valla. Las denuncias a la policía no servían de nada. Los oficiales se negaban a actuar mientras no se hiriera a alguien en el interior de su casa. Kant estaba furioso: «¡Solo habrá derecho a castigarlos cuando yo esté herido o muerto!»[84].

También tuvo que afrontar otros incidentes. Durante el semestre de invierno de 1783-1784, Kant fue nuevamente decano[85]. En el curso de este mandato, Metzger anduvo intrigando acerca de quién iba a dar las clases en la facultad de medicina. Primero envió sus quejas a Berlín, más tarde habló en secreto con alguien que utilizó esta información en un ataque anónimo a la facultad de medicina de Königsberg publicado en un periódico de Jena. Algunos senadores de la universidad, incluyendo a Kant, que como decano de la facultad de filosofía era miembro del senado durante aquel semestre, escribieron a Berlín en apoyo de la facultad y en contra de Metzger. De hecho, tildaron a Metzger de «testigo poco fiable» y formularon sus recelos observando que Metzger no se había mostrado siempre «motivado por una ilusión desinteresada en sus relaciones oficiales». Pero aquí no acababa todo. En este mismo contexto, un profesor de medicina de la Universidad de Jena llamado Gruner insultó a la facultad de medicina de Königsberg. Los profesores de Königsberg quisieron publicar una apología de su facultad, pero Kant, en tanto que decano y consejero del rector, se mostró contrario a semejante curso de acción, no porque deseara evitar una disputa, sino porque estaba convencido de que había pocas probabilidades de éxito[86]. Metzger estaba, por supuesto, al tanto de todo. Tampoco fue esta la última vez que los dos chocaron por cuestiones administrativas. Kant se había ganado otro enemigo en la universidad.

Al menos la situación de la nueva casa de Kant era idílica. Hasse la describe así:

> Según se aproximaba uno a la casa, todo el entorno anunciaba a un filósofo. El edificio era antiguo. Situado en una calle que permitía pasear pero que era muy poco frecuentada por carrua-

jes. Su parte trasera lindaba con los jardines y el foso del castillo, como también con los edificios traseros de un viejo palacio de varios siglos de antigüedad con sus torres, sus prisiones y sus lechuzas. Pero en primavera y en verano sus alrededores eran muy románticos. El único inconveniente era que Kant no disfrutaba realmente de ellos..., sino que solo los veía. Cuando se penetraba en la casa se respiraba una quietud pacífica. De no estar convencido de lo contrario, por la cocina abierta y el olor de la comida, los ladridos del perro, los maullidos de un gato, o las expresiones de su cocinera –que improvisaba *verdaderos sermones* para ellos–, uno habría creído que la casa estaba deshabitada. Si se subían las escaleras, uno se topaba con el sirviente que se afanaba en poner la mesa. Y cuando se avanzaba a través de una estancia muy simple y sin amueblar, se desembocaba en una amplia sala, considerada la mejor habitación de la casa, aunque no lujosa. (Lo que Nepote decía de los áticos: *elegant, non magnifies*, era bastante cierto de Kant.) Había un sofá, algunas sillas tapizadas en hilo, una vitrina de cristal con algunas porcelanas, un secreter, donde se guardaban algunos objetos de plata y el dinero contante, y un termómetro. En esto consistían los muebles que cubrían una parte de las paredes blancas. Siguiendo por este camino se alcanzaba una puerta muy simple, incluso de aspecto humilde, que daba a otra habitación a la que uno quedaba invitado a entrar tan pronto como, tras llamar a esa puerta, se escuchaba el consabido "¡pase!". (¡Con qué prontitud se aceleró mi corazón cuando oí esta palabra por vez primera!) Toda la habitación transmitía simplicidad y un silencioso aislamiento de los ruidos de la ciudad y del mundo. Dos mesas sencillas, un sofá simple, algunas sillas, incluyendo el sillón donde estudiaba el maestro, y una cómoda, que dejaba el suficiente espacio para un barómetro y un termómetro que Kant consultaba con frecuencia. Aquí se sentaba el pensador en su asiento de madera semicircular, como en un trípode...[87].

Los muebles eran absolutamente simples y económicos, pues Kant era opuesto a la opulencia por principio. A este respecto, se distinguía mucho de algunos de sus amigos, y sobre todo de Hippel, que vivía en un verdadero palacio rodeado de muebles valiosos y de obras de arte. Kant encontraba desagradable semejante ostentación. Kraus se defendió una vez de no haber amueblado adecuadamente su casa apelando a Kant, quien «acababa de decir cosas más bien poco lisonjeras sobre

las personas que compraban demasiadas cosas para sus hogares»[88]. El único cuadro de la casa era un retrato de Rousseau colgado sobre su mesa[89]. A veces, las paredes de su estudio estaban ennegrecidas por el humo de su pipa, de la estufa y de las lámparas, «hasta el punto de poder escribir sobre la pared con el dedo»[90]. Fue ciertamente lo que Scheffner hizo una vez mientras escuchaba una conversación entre Hippel y Kant y este último le preguntó por qué deseaba destruir la vieja pátina, y si tal cobertura natural no era mejor que el papel que podía comprarse para empapelar la pared[91].

Por las tardes, Kant visitaba a su amigo Green, quien cada vez encontraba más difícil salir de su casa por causa de la gota[92]. Hamann había informado a Herder en octubre de 1781 de que dos conocidos suyos sufrían terriblemente por la gota, que Green la tenía fijada en el abdomen y que había conseguido "desplazarla" hasta los pies con vino caliente. Igualmente le informaba de que había encontrado a Kant en casa de Green y hablado con él de la *Crítica*, a la que él mismo había acusado anteriormente –con gran consternación por parte de Kant– de caer en una especie de misticismo. En junio de 1782 Hamann volvía a escribir a Herder y mencionaba otra visita a la casa de Green, donde Kant estaba presente[93]. Ciertamente, Hamann encontraba con frecuencia a Kant en casa de Green[94]. En aquellos encuentros se hablaba de acontecimientos literarios –por ejemplo, de la publicación de los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, que para Hamann estaban llenos de belleza poética–. Aunque Green era prácticamente incapaz de apreciar esta virtud, coincidía con Hamann en que el libro «no era en absoluto peligroso»[95]. En junio de 1782 Hamann cumplió su promesa de ofrecer a Green «los tres libros del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume» –otro tema de apasionada conversación entre Green, Hamann y Kant[96].

Jachmann relató la siguiente historia:

> Kant... encontró a Green dormido en su cómoda butaca, se sentó junto a él, reflexionó sobre sus propias ideas y se quedó también dormido; el director de banco, Ruffmann, que usualmente llegaba después de Kant, hizo lo mismo, hasta que Motherby entró en la habitación algo más tarde y los despertó. Consumieron el tiempo que quedaba hasta las 7 de la tarde enfrascados en las

> más interesantes conversaciones. La camaradería se rompía tan puntualmente a las 7 que yo he oído frecuentemente decir a los vecinos que no debían ser aún las 7, porque el profesor Kant no había pasado todavía[97].

Los sábados alargaban la reunión hasta las 9, y estaban acompañados usualmente por el comerciante escocés Hay. Antes de abandonar la casa tomaban una ligera cena a base de sándwiches fríos.

Este era el modo en que discurrían usualmente la mayoría de los días para Kant: seguía levantándose a las 5, bebía su té y fumaba su pipa. Luego preparaba las clases. En particular, daba clase los lunes, martes, jueves y viernes de 7 a 8 sobre metafísica (durante el semestre de invierno) o sobre lógica (durante el semestre de verano), y de 8 a 9 sobre teología natural o ética; los miércoles y sábados enseñaba geografía física y antropología desde las 7 o las 8 hasta las 10[98]. A veces impartía también los sábados una clase de ejercicios de lógica o metafísica. Una vez concluidas sus clases, trabajaba sobre sus libros hasta las 12. Luego se vestía de manera más formal, salía a comer y pasaba el resto de la tarde en compañía de sus amigos hablando de todo lo que fuera digno de interés (y probablemente de algunas cosas que no lo fueran tanto), volvía a leer y a trabajar ligeramente al anochecer, y luego se iba a la cama[99].

En su mayor parte, este tipo de vida no era atípico entre los profesores de Königsberg y de cualquier parte de Alemania. Lo que quizá no fuera tan típico era el gran papel que en la vida de Kant jugaba la socialización con sus amigos. Kant era una persona muy gregaria y social –de ninguna manera la figura solitaria, aislada y un tanto cómica que muchos han visto en él–. El diálogo era más importante para él de lo que mucha gente quisiera admitir ahora. Su filosofía crítica es expresión de este modo de vivir, y adquiere sentido primero y principalmente en el contexto de esta forma de vida. Lo que Kant "demolió", o quiso demoler, en su *Crítica*, eran los monstruos que impedían esa vida. La *Crítica* había nacido del diálogo, algo que el gran papel que la "dialéctica" tiene en ella debería haber dejado ya más que claro. Como tal, puede ser contemplada también como el intento de mostrar por qué ninguna de las posturas representadas en una discusión debe tener patente de

corso para presentar dogmáticamente la verdad, y por qué habría que conceder el mismo crédito a la palabra de cada uno de los participantes en una discusión.

Ahora, en su nueva residencia, Kant impartía usualmente doce horas de docencia a la semana (cuatro horas de conferencias públicas sobre lógica o metafísica y ocho horas de lecciones privadas)[100]. Su enseñanza se fue haciendo más y más rutinaria. Uno de sus alumnos describió así su estilo de explicación durante los años ochenta:

> Su exposición oral era simple y poco emotiva. En geografía física y en antropología se mostraba más vivaz. La primera tenía un atractivo más general y se adaptaba bien a su talento como narrador de historias. La segunda era enriquecida con observaciones pormenorizadas de pequeños detalles extraídos de su propia experiencia o de sus lecturas –especialmente de los mejores novelistas ingleses–. Uno no salía nunca de sus clases sin haber aprendido algo o sin haberse sentido agradablemente entretenido. Y lo mismo les sucedía a los que eran capaces de seguir sus elucubraciones lógicas y metafísicas. Pero Kant habría deseado probablemente que la mayoría de sus alumnos, con independencia de lo aplicados que pudieran ser, hubieran mostrado un mayor interés en estas materias. No podía negarse que su presentación había perdido en los primeros años de la década de los ochenta... gran parte de su vivacidad, hasta el punto de que a veces llegábamos a creer que se quedaría dormido. Y esta impresión quedaba reforzada al observar cómo se reanimaba a veces y reunía sus exhaustas facultades... Pero nunca faltó a clase ni siquiera una hora[101].

Contrariamente a otros profesores, Kant no solo se mostraba muy estricto en lo referente a sus tasas, sino que también hacía firmar a los estudiantes que seguían por libre sus clases o que pretendían repetirlas, pues «no admitía a los que deseaban asistir a ellas por segunda vez»[102]. Su principal razón para esta medida era la limitación de espacio, pues los repetidores ocupaban el puesto de los que venían a sus clases por vez primera. Esto no significa que las consideraciones monetarias no jugaran ningún papel. Kant hacía un verdadero esfuerzo por ofrecer un buen producto y merecía ser pagado. Su producto podía ser muy diferente del proporcionado por su padre, pero como cual-

quier trabajador haría, Kant insistía en ser remunerado por su trabajo.

En 1783 Kant no era ya joven, y eso se notaba en sus clases. A sus sesenta años había venido enseñando a lo largo de casi treinta los mismos cursos año tras año. En los inicios de su carrera docente (cuando tenía que impartir muchas más clases) se había quejado de la dificultad mental de esta tarea, que le recordaba a veces el castigo de Sísifo. Con cuánta mayor razón debió resultarle una pesada carga cuando era ya sexagenario –y sin la menor perspectiva de alivio a la vista, puesto que la jubilación en el sentido que hoy tiene este término no existía entonces–. Un profesor tenía que seguir enseñando mientras tuviera fuerzas. En el caso de Kant, eso significaría otros quince años más de docencia; y por otra parte estaban sus preocupaciones por el éxito de su proyecto crítico, que no iba tan bien como él había esperado. Tenía que esforzarse aún más en hacer que se lo entendiera, mientras llevaba adelante al mismo tiempo su proyecto de filosofía moral.

Kant seguía surtiendo efecto sobre algunos de sus estudiantes. En 1782, uno de los «mejores alumnos» de Kant, un joven judío llamado Elkana, se volvió loco, y la gente culpó a Kant por haber «alimentado una indisciplinada laboriosidad, o mejor un envanecimiento, en aquel desgraciado joven»[103]. Hamann pensaba que las preocupaciones "matemático-metafísicas" de Kant no eran probablemente las únicas culpables, pero tampoco creía que Kant fuera completamente inocente[104]. Elkana se alejó de Königsberg, eventualmente recaló en Inglaterra, y volvió a Königsberg después de haber sido presentado a Priestley. Cuando volvió se mostró más interesado por el problema de desalinizar el agua que por la filosofía, pero tampoco consiguió mucho por esta vía. El capellán de corte Schulz, «el primer apóstol y exégeta de Kant», juntamente con su esposa, tomaron al joven bajo su cuidado. Si esto fue causa de su deseo de convertirse al cristianismo no está claro, pero de hecho se convirtió en un prosélito[105]. Las difíciles teorías filosóficas de Kant no eran la receta más saludable para los jóvenes estudiantes.

Otro alumno importante fue Daniel Jenisch (1762-1804), que empezó sus estudios en el semestre de verano de 1780. Mantuvo contactos no solo con Kant, sino también con Schulz y con

Hamann, quien lo consideraba «una de nuestras mejores cabezas»[106]. Jenisch abandonó Königsberg en 1786 con una carta de recomendación de Kant dirigida a Biester, y más tarde tradujo al alemán la *Filosofía de la retórica* de Campbell. En el Prefacio a esta obra trató de mostrar que la filosofía de Kant era afín a la de los filósofos escoceses del sentido común, y alababa tanto a Kant que uno de los recensores del libro creyó necesario criticar su acrítica veneración del filósofo de Königsberg[107].

El alumno más importante de Kant durante este período fue Jacob Sigismund Beck (1761-1840), que inició sus estudios en la Universidad de Königsberg en agosto de 1783, luego continuó en Halle en 1789 y después en Leipzig. Como le disgustara Leipzig –y especialmente Platner, uno de los más famosos oponentes de Kant–, volvió nuevamente a Halle para estudiar con un kantiano como Ludwig Heinrich Jakob (1759-1827).

Mientras estudiaba en Königsberg fue, al igual que muchos alumnos de Kant, más amigo de Kraus que del propio Kant –y siempre se mostró independiente–[108]. Más tarde le escribiría a Kant: «He depositado una gran confianza en usted, pero también confieso que, en las dificultades, que durante mucho tiempo me preocuparon, oscilé muchas veces entre confiar en usted y confiar en mí mismo»[109]. Dicho en otras palabras: Beck no sucumbió en Königsberg ante la fuerza de la filosofía de Kant. Esto sucedió más bien cuando estaba lejos de Königsberg. Durante "varios años" siguió pensando «en el espíritu de la filosofía crítica», que, «junto con la matemática», se convirtió en el mejor compañero de su vida[110]. La correspondencia de Beck con Kant entre 1789 y 1797 es sumamente importante para entender la filosofía madura de Kant, aunque solo fuera porque Kant deseaba hacerle entender correctamente a Beck su filosofía. Aunque Beck se convirtió en uno de los primeros expositores más importantes de la filosofía crítica de Kant, fue igualmente el primer kantiano que se separó significativamente del modo ortodoxo de ver las cosas. Y al hacerlo así preparó el camino para Fichte, Schelling y Hegel.

7

FUNDADOR DE UNA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

(1784-1787)

PREPARACIÓN DE LA *FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES* (1784): «LA FILOSOFÍA... EN UNA SITUACIÓN PRECARIA»

Kant envió la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a su editor en los primeros días de septiembre de 1784[1]. El libro apareció ocho meses más tarde, en abril de 1785. Pero su gestación había sido realmente mucho más larga, pues estaba fundado en reflexiones que Kant se había formulado veinte años antes y que habían permanecido aparcadas en su mente desde entonces[2]. Empezó a ocuparse nuevamente de ellas hacia finales de 1781 o principios de 1782. El 7 de mayo de 1781 Hamann le pidió a Hartknoch, el editor de la primera *Crítica*, que insistiese ante Kant para que publicara su metafísica de la naturaleza y de las costumbres. Así lo hizo Hartknoch en noviembre de aquel mismo año, y a comienzos de 1782 Hamann pudo informarle de que Kant estaba trabajando efectivamente sobre la *Metafísica de las costumbres*, aunque no podía decirle si pensaba publicarla con él[3]. Pero Kant necesitó tres años más para acabar la metafísica de las costumbres, y lo que publicó no fue realmente esta obra, sino una investigación preliminar hacia una tal *Metafísica*.

Las razones para aquella demora eran varias. En primer lugar, la composición de una breve versión popular de la *Crítica*, los *Prolegómenos*, estaba aún por terminar. En segundo, la propia vida privada de Kant lo impedía. Comprar y acondicionar una casa le restaban demasiado tiempo. Aunque en el verano de 1783 confiaba en que podría acabar algo sobre filosofía moral en el siguiente invierno, necesitó casi otro año más para terminar la *Fundamentación*[4]. En cualquier caso, no está en absoluto claro que lo que Kant elaboraba durante aquel tiempo fuese la *Fundamentación*. Su carta a Mendelssohn de agosto de 1783 da a entender que lo que se traía entre manos era «un libro de texto de metafísica de acuerdo con los... principios críticos, condensado para la enseñanza académica»[5]. Lo que Kant esperaba acabar era la primera parte moral de este libro de texto, mas, como tan a menudo suele ocurrir, la obra tomó derroteros diferentes.

Una de las razones de este cambio fue la publicación por Garve de sus *Observaciones filosóficas y ensayos acerca de los Libros sobre los Deberes de Cicerón* en 1783[6]. Este libro le recordó a Kant no solo la importancia de Cicerón, sino también su continuado efecto sobre los contemporáneos alemanes de Kant. Sin la menor duda, Kant conocía bien a Cicerón. Durante sus dos últimos años de escuela superior en el *Collegium Fridericianum* había leído la mayoría de sus *Epistolae ad familiares*, muchos de sus discursos y también el *De officiis*[7]. Siempre había apreciado el estilo ciceroniano y sostenido que la "verdadera popularidad" en filosofía solo podía conquistarse leyendo e imitando a Cicerón[8]. Si no había logrado acercarse a este ideal en la primera *Crítica*, Kant seguía esperando conseguirlo en sus escritos morales. Garve era una figura importante. Se había atrevido a atacar la primera *Crítica* en una recensión, y Kant se sentía empujado a criticar a su vez a Garve. Así pues, Hamann pudo informar a comienzos de 1784 que Kant estaba elaborando una "contracrítica" de Garve. Aunque el título del trabajo no estaba aún fijado, pretendía ser un ataque no a la recensión de Garve sino a su *Cicerón* –un ataque que sería una especie de venganza[9].

Hamann, que tenía debilidad por las polémicas literarias, se sintió inicialmente excitado. Pero no tardó en quedar decepcio-

nado. Porque seis semanas después tuvo que informar que «la contracrítica al *Cicerón* de Garve se había plasmado en un tratado preliminar sobre moral», y lo que él había deseado llamar primera "contracrítica" iba a convertirse en un predecesor de la moral, aunque tal vez pudiera seguir conservando «alguna relación con Garve»[10]. La versión final no se ocupó explícitamente de Garve. Solo mucho más tarde –en su ensayo de 1793 «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"»–, respondió públicamente Kant a Garve. Es significativo, sin embargo, que Kant leyera a Cicerón en la traducción de Garve, y que consultara cuidadosamente el comentario de Garve mientras escribía la *Fundamentación*. Aunque Kant pudo estar más interesado en Garve que en Cicerón, este último tuvo un efecto definido en sus concepciones sobre los fundamentos de la filosofía moral[11]. Lo que iba a ser un mero libro de texto de cuestiones ya bien estudiadas se convirtió en un tratado mucho más programático. No es por tanto accidental que la terminología de la *Fundamentación* sea tan similar a la de Cicerón –"voluntad", "dignidad", "autonomía", "deber", "virtud", "libertad" y otros conceptos centrales juegan similares papeles fundacionales similares en Cicerón y en Kant[12].

Son grandes las áreas de coincidencia entre Kant y Cicerón. Los dos pensaban que la ética estaba basada en la razón y era opuesta al impulso, y los dos rechazaban el hedonismo. Cicerón usaba frases como «conquistado por el placer» y «roto por los deseos» para describir acciones que carecían de virtud o de carácter moral, y Kant sostenía que solo eran morales las acciones realizadas únicamente por deber, mientras que una acción motivada por el placer era no moral. Tanto Cicerón como Kant ofrecen una teoría de la moralidad basada en el deber.

Aunque Cicerón, al igual que Kant, consideraba que el deber y la virtud son los conceptos fundamentales de la moralidad, Cicerón optaba por una forma de eudemonismo, que sostenía que todo lo que concordara con el deber resultaría en última instancia más placentero que lo que contradecía a la virtud. A fin de cuentas, el deber, como todas las cosas, se deriva de la naturaleza:

> En primer lugar, la naturaleza ha dotado a todos los seres animados del instinto de defender su vida y su cuerpo, y de huir

> de todo lo que parezca perjudicial, de buscar por doquier y preparar todo lo necesario para vivir, como el alimento, el albergue y otras cosas semejantes. Instinto común de todos los animales es el apetito de unirse, con el fin de procrear y de tener cierto cuidado de la prole[13].

Los deberes se basan, en último término, en estas tendencias. Las acciones realizadas por deber pueden por tanto ser caracterizadas como «acordes con la naturaleza». Lo que es nuestro deber es también lo que es natural, y el consejo ciceroniano de que sigamos a la naturaleza es seguramente el precepto más famoso de su filosofía moral.

Pero Cicerón no derivó sus deberes directamente de la naturaleza. En primer lugar, la naturaleza ha dotado de razón a los seres humanos, y la razón es su carácter esencial. Por lo tanto, los deberes están también basados en la razón. Así pues, para Cicerón no podría haber conflicto alguno entre obedecer a la naturaleza y obedecer a la razón. Lo que es verdaderamente racional es también natural. En segundo lugar, «la naturaleza, por la fuerza de la razón, une a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida»[14]. Los hombres somos animales sociales, y necesitamos de los otros no solo para las necesidades de la vida, sino también por razones de compañía y de expansión. Necesitamos la aprobación de los demás, y la vida moral está fundamentalmente interesada por tal aprobación. No nos basta con ser tenidos por honestos o buenos, queremos también ser honestos o buenos. De acuerdo con esto, los deberes deben ser derivados de ciertas "fuentes de honestidad", que para Cicerón eran cuatro: 1) percepción de la verdad, 2) conservación de la sociedad humana, 3) grandeza y firmeza de un ánimo excelso e indomable, 4) orden y medida en todo cuanto se dice y hace (moderación y templanza). «Estas cuatro virtudes están unidas de forma que una no puede existir sin la otra»[15]. La mayoría de los deberes tienen su origen en todas estas fuentes, aunque alguno puede ser retrotraído a solo una de ellas. Una gran parte del Libro I de *Los deberes* se ocupa de mostrar de qué modo los deberes hunden sus raíces en los diferentes elementos de la honestidad o el decoro[16]. Los deberes relacionados con la "vida comunal" tienen influencia sobre todos los otros[17]. «Los deberes que tienen sus raíces en la so-

ciabilidad conforman más nuestra naturaleza que los extraídos del aprendizaje.» Por ello, Cicerón procede a examinar más directamente la doctrina de «los principios naturales de la sociedad humana»[18]. Los deberes que están relacionados con nuestra sociabilidad tienen precedencia sobre algunos otros, como la devoción al aprendizaje, por ejemplo. Como escribe Cicerón en el Libro I: «Soy, pues, del parecer de que son más convenientes a la naturaleza los deberes que fluyen de la sociabilidad»[19]. Las otras fuentes de la honradez están en realidad estrechamente relacionadas con la segunda. Así, la firmeza de carácter solo se revela cuando se lucha por la "seguridad del grupo", pero no cuando lo que se persigue es la propia ventaja de uno. Moderación, prudencia, o lo que es "decoroso", están ligados al menos en parte con el papel social de cada uno. Somos animales sociales, y la ética es el estudio de nosotros mismos dentro de la sociedad. Cicerón distingue entre cosas que es propio del hombre hacer por causa de su naturaleza universal o debido a las características que comparte con todos sus semejantes, y cosas que debemos hacer por ser los individuos que somos.

> Debe cada uno conservar escrupulosamente sus cualidades personales, no defectuosas, para guardar el decoro que buscamos. Hay que proceder de forma que en nada nos opongamos a la naturaleza humana y, quedando esta a salvo, obrar de conformidad con nuestro carácter particular, de suerte que, aunque haya otros más dignos y mejores, midamos nuestras inclinaciones con la norma de nuestra condición. Porque no es apropiado resistir a la naturaleza ni perseguir lo que no se puede lograr[20].

Lo que nuestra naturaleza sea depende mucho de nuestro papel social. La sociabilidad o comunicabilidad es según esto el principio más importante del que se deriva el deber. Y esto se desprende de los mismos términos que Cicerón utiliza: "honorabilidad" y "honesto" son las traducciones de *"honestas"* y *"honestum"*. Los dos están ligados al ejercicio de un oficio o a la posesión de un honor. Los deberes están así esencialmente relacionados con el estatus social, con algo que es público, que es parte de la esfera de la *res pública* o la comunidad. Los deberes tienen poco sentido fuera de la sociedad. No son principios internos o subjetivos, sino demandas públicas sobre no-

sotros. En la medida en que algunos de esos deberes están basados en la sociabilidad como tal, algunos de ellos serán universales, pero siguen siendo deberes nuestros como "ciudadanos del mundo".

Garve no tenía objeción alguna que poner a ninguno de estos aspectos del deber en Cicerón. Hizo suya la idea de que el deber estaba basado, en última instancia, en la naturaleza humana, que podía ser retrotraído a los principios de autoconservación y compañerismo humano, y que la felicidad (*Glückseligkeit*) no está solo en la raíz del deber, sino que también es siempre un factor que motiva las decisiones morales. De manera menos clara, consideró también a la honradez como uno de los conceptos más fundamentales de la moralidad. Efectivamente, cuando resumió el contenido real de los deberes humanos en un libro que exponía sus verdaderas opiniones sobre los principios más generales de la ética, su primera regla decía:

> Actúa de manera tal que tu conducta te muestre como persona razonable y noble, y ponga de manifiesto el carácter de una mente esclarecida y firme...[21].

Debemos actuar con la mirada puesta en la impresión que causaremos sobre los otros. Con seguridad, esos "otros" son quizá mejor entendidos en términos del espectador desinteresado concebido al modo de Adam Smith y David Hume, aunque es la sociedad la que está expresada en esos otros.

La honestidad seguía siendo importante en la Alemania del siglo XVIII. Ciertamente, la honradez puede ser caracterizada como uno de los preceptos morales centrales del *Ständestaat* prusiano. Los estamentos y el sistema de gremios estaban impregnados de ella tanto como la nobleza. La honestidad pudo haber sido incluso más importante para los ciudadanos de los grandes pueblos y ciudades de Prusia de lo que lo era para muchos miembros de la nobleza. Sin honestidad, un miembro del gremio no era nadie. Ser deshonesto era motivo suficiente para ser excluido del gremio. La *Ehrbarkeit* u honradez lo era casi todo[22]. Así, cuando Garve sostenía que cada profesión tenía, y debía tener, su propio código moral, y que competía a los filósofos hacer nítidas las «oscuras máximas que la gente de los diversos estamentos seguía», parecía estar haciendo suyo un

aspecto extremamente importante de la sociedad prusiana. Los ensayos políticos e históricos de Kant de los años anteriores muestran que él había superado con mucho esta perspectiva. Lo que ocupaba ahora la mente de Kant no eran tanto las particularidades de la sociedad prusiana o incluso europea, como el destino de la humanidad en su conjunto. Prusia no era más que un episodio en la narrativa de una historia universal en clave cosmopolita.

Como hijo de un artesano que fue miembro de un gremio, Kant había experimentado directamente la clase de disposición moral o *ethos* de la que Cicerón y Garve hablaban. Por otra parte, esa disposición había seguido siendo siempre una importante noción para él[23]. Sin embargo, no era fundamental para la moralidad. La honradez o *Ehrbarkeit* era para Kant una forma de moralidad *meramente* externa, o una *honestidad externa*[24]. Kant había comprendido con claridad que esa virtud dependía de un orden social, y por eso la rechazaba como base de nuestras máximas. El fundamento de la obligación moral, decía Kant, no puede encontrarse «en la naturaleza del hombre ni en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino que debe ser buscado *a priori* únicamente en los conceptos de la razón pura»[25]. Los conceptos de "honrado" y "honradez" no podrían capturar por tanto la verdadera naturaleza de la moralidad. Una ética ciceroniana cuyos fundamentos se encontrasen en la vida común, y que viene expresada por conceptos tales como los de honorabilidad (*honestas*), fidelidad (*fides*), compañerismo (*societas*) y decoro (*decorum*), era demasiado superficial y afilosófica para Kant. Por esta razón, Kant rechazó no solo a Cicerón, sino también a todos los que trataban de elaborar una ética ciceroniana. Los deberes morales no pueden ser derivados en modo alguno del honor o la honradez. Esos deberes están basados en algo que reside en nosotros y solo en nosotros mismos: el concepto de deber que se encuentra en nuestro corazón y en nuestra razón. Las moralidad está referida a lo que genuinamente somos o deberíamos ser, y eso no tiene nada que ver, según Kant, con nuestro estatus social[26].

Al rechazar la "honorabilidad", Kant está rechazando también implícitamente uno de los principios fundamentales de la sociedad en la que vivía. La distinción entre los diferentes es-

tamentos no tiene ninguna relevancia moral. Como agentes morales, todos somos iguales. Cualquier intento de defender o justificar las diferencias sociales por apelación a la moral debe ser rechazado igualmente. El conservador *statu quo* tiene que ser impugnado. En el contexto de la Prusia de 1785, estas opiniones podían ser tenidas por revolucionarias. Por otra parte, también admiten ser caracterizadas como una adaptación y ulterior clarificación del propio código moral de Federico a todo agente moral y por lo tanto a todo ciudadano de Prusia. Federico había sostenido que

> el verdadero príncipe existe solo para trabajar y no para disfrutar. Debe estar dominado por el sentimiento de patriotismo, y la única meta a la que aspire debe ser: adoptar medidas grandes y benevolentes para el bienestar de su estado. A esta meta debe subordinar todas sus consideraciones personales, su amor propio al igual que sus pasiones... La justicia debe ser el interés primario del príncipe; mientras que el bienestar de su pueblo tiene que tener preferencia sobre cualquier otro interés. El gobernante está lejos de ser el amo arbitrario de su pueblo; no es ciertamente otra cosa que su primer sirviente[27].

Kant parece estar diciendo que también nosotros debemos subordinar toda consideración personal, el amor a uno mismo y las pasiones, a la única meta a la que vale la pena aspirar: ser moral. Esta meta tiene poco que ver con el sentimiento y mucho con la razón y con la «idea de otro objetivo mucho más valioso de la propia existencia»[28]. En este sentido no somos muy diferentes del rey –algo que el mismo Federico no habría discutido.

Una de las razones más importantes que inclinaron a Kant a rechazar la honorabilidad como un principio moral genuino fue su creencia en que todo el que se apoyaba en máximas de honorabilidad más que en las de una pura moralidad estaba introduciendo también el propio interés como parte significativa de las deliberaciones morales; y estaba en lo cierto. No es tan claro que también lo estuviera cuando sostuvo contra Garve y Cicerón que

> el concepto del deber, en toda su pureza, no solo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo

> el mundo, en orden al uso práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella y a ella referido (esta clase de motivos exigen siempre mucha habilidad y reflexión), sino que resulta también sobradamente *más fuerte*, penetrante y prometedor de éxito que todas las motivaciones procedentes del principio interesado de la felicidad...[29].

El 2 de mayo Hamann le comunicaba a Herder que Kant estaba «trabajando intensamente en perfeccionar su sistema». La contracrítica de Garve se había convertido en precursora de la filosofía moral[30]. A comienzos de agosto volvía a informar que Kant seguía trabajando infatigablemente en él, y que ahora su ayudante académico (amanuense) Jachmann estaba a su vez tan ocupado como él[31]. Así pues, por aquella época, la versión final del texto estaba siendo preparada y la *Fundamentación* se encontraba más o menos acabada.

La *Fundamentación* es una obra impresionante. Vigorosamente escrita, muestra a Kant en su mejor momento. Y curiosamente, fue la primera obra extensa de Kant dedicada exclusivamente a la filosofía moral o ética. Por mucho que sus obras anteriores estuvieran caracterizadas por intereses morales, Kant las colocó siempre en un contexto metafísico más amplio. La *Fundamentación* consta de un breve Prólogo, tres secciones principales y una corta observación final. Aunque tiene solo unas sesenta páginas, puede muy bien ser la obra más influyente de Kant[32]. El Prefacio parte de una observación sobre la división común de las disciplinas filosóficas que hicieron los antiguos en física, ética y lógica. Kant afirma que esta división es «perfectamente apropiada» para algunos propósitos, pero observa que deja en la oscuridad la distinción aún más importante entre ciencias materiales y ciencias formales. Ciertamente, toda ciencia tiene una parte formal y una material. Mientras la parte formal se ocupa de los principios lógicos o matemáticos que sustentan a esa ciencia, la parte material se ocupa de su materia o contenido particular.

La totalidad de la filosofía crítica de Kant fue diseñada como contribución al aspecto formal de la ciencia. Y su filosofía moral no es una excepción. Concentrada en los aspectos meramente formales de la moralidad, deja fuera su contenido empírico, que para Kant pertenece a la antropología. Kant piensa que «de la

común idea de deber y de ley moral es claro de por sí» que la filosofía moral no puede ocuparse en última instancia de intereses empíricos[33]. Puesto que sus pretensiones son universales, la forma de la filosofía moral debe ser justamente tan *a priori* como la de la filosofía teórica. Por lo tanto, la *Fundamentación* no fue diseñada para ofrecer toda la metafísica de la moral. Kant sostiene que con ella solo pretendió describir y establecer «el *principio supremo de la moralidad*»[34].

El tratamiento de Kant procede en dos etapas, primero una parte analítica y luego una sintética. En la parte analítica desarrolla un análisis de la idea común de este supremo principio moral y determina su naturaleza y sus fuentes. El concepto central de la primera sección, cuyo título es "Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico", es el de una buena voluntad (en correspondencia con la idea de un buen carácter en antropología)[35]. Kant sostiene que una buena voluntad no es buena por causa de sus efectos, o porque produzca algún fin preconcebido, sino solo por causa de la propia volición. Ciertamente, una voluntad buena es lo único que es bueno sin ningún requisito. A fin de explicar lo que quiere decir con el concepto de una voluntad buena, Kant introduce la distinción entre actuar por deber y actuar de acuerdo con el deber. Y piensa, al parecer, que el deber es lo que una voluntad buena desearía. Pero muchas de nuestras acciones que concuerdan con lo que una voluntad buena querría, no merecen realmente una alabanza moral, pues han sido realizadas por un motivo adicional. No las hemos realizado simplemente porque era nuestro deber, sino porque sucedía que satisfacían nuestro interés. Coinciden por tanto con el deber, pero no fueron hechas por deber. Podemos asumir ciertamente que la mayoría de nuestras acciones son realizadas de acuerdo con el deber, pero no por deber. Siempre podemos tener –y usualmente tenemos– intereses egoístas en lo que hacemos. Podemos ser honestos, por ejemplo, no simplemente porque la honestidad es siempre el curso correcto de acción, sino más bien porque la honestidad es la mejor política, o porque "nos gusta" ser honestos sin más. Así, un comerciante que trata a todos sus clientes con igual honradez y no se aprovecha de los extranjeros o de los niños, puede actuar así no porque esté convencido de que este es el

comportamiento moral, sino porque comprende que a la larga será bueno para el negocio actuar de este modo. Cuando ayudamos a una persona necesitada, podemos hacerlo porque nuestro acto nos hace sentirnos mejores, o porque esperamos que el otro siga el mismo ejemplo. Para Kant ninguna de las dos alternativas constituye un motivo realmente moral. Puesto que el interés egoísta parece estar tan inextricablemente entremezclado con nuestras acciones, es bastante posible que jamás haya sido ejecutado un verdadero acto moral, pero esto no significa que no debamos esforzarnos por realizar tales actos.

Así pues, las acciones tienen valor moral solo cuando son realizadas por deber. Pero este valor moral no hay que buscarlo en el propósito o la meta que esas acciones se proponen alcanzar. Su valor moral reside solo en el principio subjetivo de la volición que ellas expresan. Kant denomina "la máxima" a este principio práctico de volición. Como ya hemos visto, las máximas son principios generales de acción que definen no tanto actos particulares como ciertos cursos de acción. En el contexto de la antropología o la psicología, pueden ser descritas como mecanismos constructores del carácter. En el contexto de la filosofía moral pura relativa al aspecto formal de la moralidad, las máximas son decisivas para determinar si una voluntad es o no es moralmente buena.

La "voluntad buena" es «el concepto que ocupa siempre el primer lugar en la estimación del valor total de nuestras acciones y constituye la condición de todo el resto»[36]. Pero en la medida en que las máximas son principios subjetivos de volición, esto es, voliciones «bajo ciertas condiciones y obstáculos», queridos por una voluntad que es buena o no buena, las máximas son las que requieren ser evaluadas. Las buenas máximas, o máximas que tienen valor moral, son aquellas que una voluntad buena querría, mientras que las malas, o máximas sin valor moral, son las que una voluntad buena no querría. Kant continúa argumentando que esto significa que toda máxima que envuelva motivaciones que no estén inspiradas por el deber mismo, sino que meramente están de acuerdo con el deber, son máximas que una voluntad buena no podría querer. Por otra parte, Kant identifica una voluntad *absolutamente* buena o «una voluntad buena sin ningún requisito» con una voluntad

cuyo principio es «la conformidad universal de sus acciones con la ley». Es decir, una voluntad absolutamente buena es una voluntad cuyas voliciones proceden del principio de que «nunca debo proceder más que de modo tal *que yo pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*»[37]. Como hemos visto, Kant creía que este principio, que más tarde identificaría con el imperativo categórico, está contenido en la razón humana ordinaria y es por tanto accesible y aceptado por todo agente moral. No todo filósofo admitiría esta afirmación.

En la sección segunda de la *Fundamentación* –llamada "Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres"– Kant continúa argumentando que, incluso aunque «siempre exista la duda» de que un acto dado sea realizado por deber, sigue siendo cierto que solo los actos ejecutados por deber tienen valor moral. Solamente una filosofía moral pura que reconozca este hecho puede dar sentido a la moralidad[38]. Los conceptos morales no pueden ser derivados de la experiencia, sino que su origen *a priori* se encuentra en la razón pura. No son derivados de la razón humana, sostiene Kant, sino «del concepto universal de un ser racional en tanto que tal»[39]. La filosofía moral pura se ocupa de la voluntad pura, es decir, de una voluntad cuyos motivos «están representados de modo completamente *a priori* por la razón solamente», y *no* de la volición humana, que está caracterizada por motivos con base empírica[40].

Este ideal de una voluntad pura distingue a la metafísica de la moral kantiana de la concepción wolffiana de una filosofía práctica universal. El pensamiento de Wolff gira en torno a la volición en general; la filosofía de Kant se ocupa de la voluntad pura. El enfoque de Wolff puede ser comparado con el de la lógica en general, que se ocupa de todo tipo de pensamiento, mientras que el de Kant está más cercano a la lógica trascendental, que investiga «las especiales acciones y reglas del pensar *puro*, esto es, del pensamiento por el cual los objetos son conocidos completamente *a priori*»[41]. Dicho en otras palabras, Kant no se propone ocuparse de las situaciones cotidianas de los agentes morales ordinarios. Lo que tiene entre manos es más bien un ideal de la razón pura que es enteramente *a priori*[42]. Este ideal, al que él llama imperativo categórico, no está

«dado en la experiencia». Es una «proposición sintético-práctica *a priori*»[43], cuya posibilidad misma es difícil de "ver". En efecto, Kant termina su libro subrayando que «no concebimos, ciertamente, la necesidad incondicionada práctica del imperativo categórico». Solo «concebimos su *inconcebibilidad*», y esto es «todo lo que en justicia puede exigirse de una filosofía que aspira llegar en sus principios hasta el límite de la razón humana»[44].

Así pues, la moralidad es para Kant un enigma. La condición última de la posibilidad de la moralidad no puede ser entendida. Uno podría sentirse tentado a decir que es un hecho bruto, aun en el supuesto de que este fuese el hecho bruto de que uno es racional y tiene con ello la «idea de otro objetivo mucho más valioso que el de la propia existencia». Que la «mera dignidad de la humanidad como naturaleza racional, que no comporta la obtención de ningún otro fin ni beneficio –vale decir, el respeto a una mera idea–, sirva empero de inflexible precepto de la voluntad» es, como Kant reconoce abiertamente, una paradoja. La verdadera moralidad es un ideal que ha de ser establecido en el mundo, pero es el único ideal digno de ser alcanzado. Esto es lo que en último término quiere decir su idealismo. Kant conocía, además, las consecuencias explosivas que su noción de «dignidad de la humanidad» podría tener si era adoptada por los ciudadanos de Prusia y del resto de Europa, aunque se esforzase mucho por minimizar las revolucionarias implicaciones contenidas en su obra.

Kant formula el imperativo categórico, es decir, el mandato incondicionado de la moralidad, de tres modos distintos, todos ellos equivalentes. En su primera formulación dice: «*Obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*»[45]. La segunda formulación dice: «*Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona o en la de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*». La tercera versión equivale a la afirmación de que "todo ser racional" tiene que «considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como legislador universal para enjuiciarse a sí mismo y a todas sus acciones»[46]. La identificación más clara de Kant del "principio formal" de las máximas en las que un agente moral se ve a sí mismo como legislador en el reino de los fines, está encerrada en el mandato: «Obra según

una máxima que contenga en sí a la vez su propia validez universal para todo ser racional»[47]. Aunque Kant –seguido por todos sus comentaristas– parece inclinarse por la primera versión del imperativo categórico, la última es realmente la más fructífera para ampliar el argumento de Kant, porque es la que le permite introducir la idea de un reino de fines en tanto que opuesto a un reino de la naturaleza, y a distinguir la autonomía de la heteronomía.

La idea de autonomía de Kant, a la que llama también «principio supremo de la moralidad», y que es por tanto el principio que la *Fundamentación* trata de establecer, equivale a afirmar que nosotros, en tanto que seres racionales, llevamos la ley en nuestro interior, o que somos libres de darnos nuestras propias leyes[48]. Mas las leyes que nos damos a nosotros mismos tienen que ser tales que puedan ser válidas para todo ser racional. Lo cual no resta nada a la radical posición de Kant de que nada ni nadie –ya sea sacerdote, rey o Dios– puede imponernos leyes morales o dictarnos ninguna moralidad. No solo somos los responsables de nosotros mismos, somos también nuestros propios amos. Así pues, la moralidad presupone la libertad.

Esta es la razón de que el concepto de libertad se torne en «la clave de la explicación de la autonomía de la voluntad»[49]. Pero la libertad es justamente tan enigmática como el imperativo categórico, «pero no podríamos demostrar esta como algo real ni siquiera en nosotros mismos y en la naturaleza humana»[50]; vimos solamente «que tenemos que presuponerla si queremos pensar un ser como racional y dotado de conciencia de su propia causalidad en lo que respecta a las acciones, esto es, de una voluntad, y así hallamos que... tenemos que atribuir a todo ser dotado de razón y voluntad esta propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad»[51].

El razonamiento de Kant es circular, y él lo sabe. Necesita presuponer la libertad para proclamar que el imperativo categórico captura la esencia de la moralidad. Igualmente necesita presuponer que el imperativo categórico es la esencia de la moralidad a fin de remitir «el concepto determinado de la moralidad a la idea de libertad»[52]. Pero Kant piensa que puede resolver el problema, o al menos mitigarlo, investigando «si cuando nos pensamos, por la libertad, como causas eficientes *a priori*,

adoptamos o no otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos, según nuestras acciones, como efectos que vemos ante nuestros ojos». Desde la primera perspectiva, pertenecemos al "mundo intelectual", del cual «no tenemos ningún conocimiento», es decir, al mundo de las cosas en sí[53]. Desde la segunda, pertenecemos al mundo de las apariencias, que tan perfectamente había delineado Kant en la *Crítica de la razón pura* para dejarle espacio a la fe. La *Fundamentación* no es por tanto, en un importante sentido, más que una ulterior explicación de uno de los artículos de fe de la primera *Crítica*. Muestra que la libertad como autonomía es «el principio supremo de la moralidad»; y ofrece también la primera formulación exacta del imperativo categórico. La *Fundamentación* no hace más que esto –pero esto en sí mismo constituye una de las mayores hazañas de la historia de la filosofía–. Mas, al proceder así, Kant situó a la filosofía en una posición más precaria que la que tenía con Garve (y Cicerón) –al sostener que esta «no está suspendida de nada en el cielo ni apoyada en nada en la tierra»[54].

OTRAS IDEAS: CONTRA «LA PEREZA Y LA COBARDÍA» Y EN FAVOR DE LA «ADHESIÓN FIEL A UN PRINCIPIO»

Tan pronto como Kant envió la *Fundamentación* al editor, comenzó a preparar algunas contribuciones para la *Berlinische Monatsschrift*[55]. La primera de ellas fue su ensayo titulado "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", que apareció en el fascículo de noviembre de 1784 de la *Berlinische Monatsschrift*[56]. El ensayo era una respuesta a un comentario publicado en los *Gothaische gelehrte Zeitungen* el 11 de febrero, en el que se decía:

> Una idea favorita de Herr profesor Kant es que la última meta de la carrera humana sea el establecimiento de una constitución perfecta. Mucho le gustaría que un historiógrafo filosófico escribiese desde esta perspectiva una historia de la especie humana que mostrase si los hombres se han acercado a esta meta final en alguna época, si se han alejado de ella en algunas otras, y qué es lo que queda por hacer para lograrlo.

En su ensayo, Kant sostenía que tal historiografía sería posible solo si asumimos que la naturaleza (o mejor tal vez, la Naturaleza) tiene ciertas características. Dicho de otro modo, lo que Kant está defendiendo es la necesidad de tener una cierta idea de la Naturaleza para poder concebir una «historia universal en clave cosmopolita». Por tanto, podemos decir que si una «historia universal en clave cosmopolita» es legítima, también lo es entonces la idea de Naturaleza. E igualmente podemos decir también que la "historia universal" es una «*justificación* de la Naturaleza –o más bien de la *providencia*»–. Kant deja claro, además, que tal proyecto «no significa en absoluto un motivo para adoptar un punto de vista particular en la consideración del mundo». Y de acuerdo con ello, dice:

> Pues ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la Naturaleza, recomendando su contemplación, si esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior –la historia del género humano– representa una constante objeción en su contra, cuya visión nos obliga a apartar nuestros ojos con desagrado y, dudando de llegar a encontrar jamás en ese escenario una consumada intención racional, nos lleva a esperarla únicamente en algún otro mundo?[57]

De este modo, Kant defiende una visión teleológica de la Naturaleza argumentando que tal visión es un requisito necesario para la historia del progreso de la humanidad. Esta estrategia en la argumentación recuerda, sin duda, las de los "argumentos trascendentales" que utilizó Kant en otros contextos. Sin embargo, hay que observar que su "justificación de la Naturaleza" es débil. Solamente cuando pensamos que tal historia (o "gran narrativa") es posible o necesaria, estamos obligados a aceptar su conclusión. La presuposición de la Idea de Progreso no es un presupuesto necesario para la acción, como lo es la presuposición de la Idea de Libertad.

La "Libertad" ocupa claramente aquí también el centro del escenario. El ensayo kantiano parte con el mismo contraste entre la libertad de la voluntad y el mundo natural de los fenómenos que ya nos es familiar desde la primera *Crítica* y la recensión de Schulz. Kant caracteriza, ciertamente, la historia (o

mejor, la historiografía) como una disciplina que se interesa por la secuencia temporal de los fenómenos. Y espera justamente que «la historia... pueda descubrir, al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque*, un curso regular de la misma... que pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua»[58]. Tal progresión regular y continuada no sería achacable a ningún objetivo racional de la humanidad, sino que habría que adscribirla a la Naturaleza misma. La marcha de semejante progresión parecería ir desvelándonos paulatinamente la existencia de "un principio rector" que permitiese configurar la historia del libre «juego de la voluntad humana *a gran escala*».

A este fin, Kant formula de manera un tanto dogmática y con escasa argumentación nueve proposiciones. La primera mantiene que todas las capacidades naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse más pronto o más tarde. Si la naturaleza tiene un plan, entonces este tiene que cumplirse. En la segunda proposición sostiene que nuestra razón está hecha de tal modo que solo puede desarrollarse plenamente en el seno de la especie, no en el individuo aislado. Nuestras vidas son demasiado breves para permitir ese pleno desarrollo. En la tercera afirma que «la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón»[59]. En la cuarta, la naturaleza produce el pleno desarrollo de nuestras facultades naturales mediante el antagonismo dentro de la sociedad. Y este antagonismo conduce, a la larga, a un orden social gobernado por leyes, al que Kant llama "sociabilidad asocial". Aunque la gente sea incapaz de soportarse mutuamente en este estadio, todos buscarán la aprobación y el respeto de los otros. La quinta proposición dice que «el mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho»[60]. Este es, de acuerdo con la proposición sexta, el más difícil y el último de los problemas que la humanidad ha de resolver. Y esto es así porque el hombre es un animal que necesita un amo o jefe, al menos cuando

convive con otros seres humanos, por causa de su tendencia a abusar de los otros hombres. Pero este amo hay que buscarlo entre los hombres mismos, lo cual hace la tarea muy difícil, por no decir imposible: «A partir de una madera tan retorcida como la de la que está hecho el hombre, no puede tallarse nada enteramente recto»[61]. Otra razón de que esta empresa resulte tan difícil resulta evidente de la proposición séptima, que dice que «el problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último»[62]. Así pues, la octava proposición concluye que la historia de la especie humana puede ser considerada como «la ejecución de un plan oculto de la naturaleza» para producir una constitución civil perfecta en sí y arropada por un derecho internacional entre los estados que permita el pleno desarrollo de todas nuestras capacidades naturales. Esta es la razón de que una historia universal en clave cosmopolita deba ser considerada no solo como posible sino también como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza.

Aunque este escrito pudiera parecer un mero ejercicio académico, tiene para Kant las consecuencias más prácticas, pues, entre otras cosas, muestra que

> todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta historia filosófica: encauzar tanto la ambición de los gobernantes como la de sus gobernados hacia el único lugar que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad[63].

El filósofo no puede hacer mucho para ampliar los fines de la naturaleza, o para contribuir al desarrollo de una constitución perfecta, pero sí puede hacer algo para juzgar y criticar a los que gobiernan. Kant se tomó muy en serio este papel, al menos desde 1784. Lo que dice de las relaciones internacionales con otros estados puede ser interpretado como una crítica implícita de las políticas militaristas y guerreras de Federico.

En diciembre de aquel mismo año publicó su ensayo "¿Qué es Ilustración?" –nuevamente en la *Berlinische Monatsschrift*. Kant lo había fechado el 30 de septiembre de 1784. El artículo

es una respuesta a una cuestión planteada por Johann Friedrich Zöllner (1748-1805), que era miembro de un grupo de pensadores ilustrados centrado en Berlín. Respondiendo a un artículo de la *Monatsschrift*, cuyo autor había sostenido que los sacerdotes y ministros no debían intervenir en la ceremonia del matrimonio, y que este acto contradecía el espíritu de la Ilustración, Zöllner sostenía que los principios de la moralidad estaban ya tambaleándose (*wankend*) y que la decadencia de la religión contribuía a acelerar ese proceso. «En nombre de la *Ilustración* no se podían confundir las cabezas y los corazones de la gente.» En una nota al texto, Zöllner preguntaba: "¿Qué es Ilustración?". Esta cuestión, que es casi tan importante como "¿Qué es la verdad?", debería realmente ser respondida antes de que uno empezara a ilustrarse Y, sin embargo, no he hallado una respuesta por ninguna parte»[64].

Esta era la cuestión que Kant se proponía responder. De ninguna manera fue él el único en recoger la pregunta, que levantó por cierto una polémica. Pero la respuesta de Kant fue la más filosófica, o quizá mejor, la más fundada en principios, aunque tampoco en este enfoque fue la única. Kant mantenía que la Ilustración era el destino de la humanidad, mientras que la mayoría de los restantes artículos atendía a cuestiones más prácticas.

El ensayo termina tomando nota de la paradoja que Federico de Prusia presenta. Federico tolera una libertad de pensamiento en cuestiones religiosas que un estado libre no se atreve a permitir. Su «numeroso y bien disciplinado ejército» está «listo para garantizar la paz pública», y una amenaza como esta a la libertad individual del ciudadano (la libertad civil) es precisamente lo que hace posible una mayor libertad de espíritu, al menos según Kant:

> Una vez que la naturaleza... ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la propensión y atracción al libre *pensar*, este hecho va repercutiendo gradualmente sobre el sentir del pueblo (con lo cual este se va haciendo cada vez más capaz de actuar *libremente*) hasta llegar eventualmente a los principios del *gobierno*, el cual encuentra ahora ventajoso para sí mismo tratar al ser humano, *que ahora es más que una máquina*, como un ser dotado de dignidad[65].

Nuevamente, la filosofía asume en el Estado la misión de impulsar lo que el plan de la naturaleza venía haciendo desde hacía mucho tiempo. La libertad de pensamiento habrá de conducir a una mayor libertad civil, como Kant parece creer al menos. «Los obstáculos para la Ilustración universal... están disminuyendo gradualmente.» Cualquier cosa que sea lo que pueda decirse de Federico, él es un "brillante ejemplo" del monarca que muestra que no es necesario introducir un guardián del pueblo en las artes y en las ciencias. «Ningún monarca ha sobrepasado hasta ahora al que ahora honramos»[66]. La libertad que otorgaba Federico de Prusia era libertad de pensamiento «principalmente en *materia de religión*». Pero no se extendía a la libertad política, por ejemplo. Kant lo reconoce, pero piensa que, a pesar de todo, esta situación era un indicio significativo de los tiempos que habrían de venir[67].

¿Qué es Ilustración para Kant? Es, como él dice en la primera frase de su ensayo, *«la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad»*. Dicho de manera más positiva: es el estadio de madurez del género humano. Minoría de edad es para Kant la «incapacidad de hacer uso del propio entendimiento sin ninguna otra dirección. Y esa incapacidad es autoculpable cuando su causa no es una falta de entendimiento, sino de resolución y de valor para utilizar a este sin sujetarse a la dirección de ningún otro». Tenemos que atrevernos a pensar por nosotros mismos. Es la recomendación expresada en la máxima de la Ilustración: «¡*Sapere aude*!», «¡Atrévete a ser sabio!»[68].

Son justamente «la pereza y la cobardía» los impedimentos que se oponen hoy al avance de la Ilustración. Mientras puede ser difícil para el individuo liberarse a sí mismo de la tutela, la manifestación pública tiene mayores oportunidades. Lo único que se requiere para ello es libertad, y además solamente la libertad "menos dañina" que cabe imaginar, a saber: «la libertad de hacer siempre y en todo lugar un uso *público* de la propia razón»[69]. Por uso público de la propia razón entiende Kant el uso de la razón por un hombre instruido o un escritor «ante el entero ámbito del mundo de los lectores». En última instancia, no se trata más que de la libertad de prensa. Es un tanto curioso constatar desde la perspectiva actual que Kant no estuviera dispuesto a conceder que el uso privado de la razón, es

decir, el uso de la razón en el contexto de un despacho u oficina civil (que incluiría el de un profesor de universidad) no pudiera ni tampoco debiera ser libre. En la esfera pública hay que obedecer. Debemos pagar nuestros impuestos, y un ministro o sacerdote particular debe enseñar lo que la Iglesia ordena[70]. Porque toda restricción de la ilustración pública impuesta por un individuo o grupo sería «un crimen contra la naturaleza humana»[71].

Aunque Kant no pretende afirmar en absoluto que él vive en una "edad ilustrada", sí desea decir que está viviendo en una "era de Ilustración", esto es, en una época en la que es posible dar pequeños pasos hacia una era ilustrada.

No todo el mundo admitía que este tipo de ilustración fuera posible o incluso deseable. En 1784, el antiguo alumno de Kant, Herder, publicó sus *Ideas sobre una filosofía de la historia de la humanidad* con el mismo editor de la primera *Crítica*. Este volumen representaba solo el primero de una empresa más ambiciosa. En aquel mismo año se fundó una nueva revista que iba a convertirse en la mayor plataforma para la discusión de la propia filosofía de Kant, el *Neue allgemeine Literaturzeitung* de Jena. La dirección de esta publicación le escribió a Kant en julio preguntándole si estaría dispuesto a enviarles «al menos algunas contribuciones» y en particular si le interesaría publicar una recensión de la *Ideas* de Herder[72]. Kant accedió, probablemente después de haber visto la copia de Hamann de la *Ideas*[73]. La reseña de este libro de Herder iba a ser "un juicio". Fue entregado el 1 de noviembre y apareció en uno de los primeros números de la revista, el 6 de enero de 1785[74]. Como era costumbre entonces, el recensor era anónimo.

La opinión que se formó Kant de su antiguo alumno fue negativa, y nunca se echó atrás. Tal vez llegara incluso a insultar a Herder. Así, en la introducción a su crítica no hablaba tanto del libro como sobre el autor, diciendo que era "ingenioso y elocuente", que demostraba nuevamente su "reconocida originalidad", para continuar señalando que

> no hallamos en este libro exactitud lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa distinción y justificación de los principios, sino una mirada que abarca mucho sin reparar en nada, una hábil sagacidad para el hallazgo de analogías y una

> osada imaginación en el empleo de las mismas, que se alía con la habilidad de captar un objeto –mantenido siempre en una enigmática lejanía– por medio de sentimientos y emociones[75].

Kant no esperaba mucho de este libro, pero trataría de bucear en sus principales tesis en la medida en que estas pudieran ser aprovechables.

Después de un detallado resumen de los estadios de la argumentación de Herder en las *Ideas*, Kant resumía «la idea y propósito final de la Parte I» como sigue:

> Debe probarse –evitando cualquier investigación de carácter metafísico– la naturaleza espiritual del alma humana, su persistencia y progresos en la perfección a partir de la analogía con las configuraciones naturales de la materia, sobre todo en lo que atañe a su organización. A tal efecto, se supone la existencia de unas fuerzas espirituales para las que la materia solo representa el material a estructurar y se admite cierto reino invisible de la creación que entraña la fuerza vivificante que todo lo organiza, de manera tal que el modelo de perfección para esta organización fuera el hombre. A este modelo se habrían ido aproximando todas las criaturas de la tierra desde los niveles inferiores hasta que, por fin, gracias únicamente a esa organización perfecta cuya condición principal es la marcha erguida del animal, emergió el hombre. La muerte de este no puede significar en ningún caso un punto final del desarrollo y el progreso de la estructura ya mostrada antes copiosamente en otras criaturas. Antes bien, es de esperar un salto de la naturaleza hacia operaciones aún más refinadas que le proporcionen al hombre grados de vida aún más elevados, promoviéndolo y elevándolo de este modo hasta el infinito[76].

Como Herder había sostenido, «el estado actual del hombre es probablemente el de un estadio intermedio que sirve de enlace entre dos mundos... el anillo que une dos sistemas de la creación mutuamente entrelazados... El hombre representa a dos mundos a la vez, y en eso estriba la aparente duplicidad de su ser. La vida es lucha, y la flor de la humanidad pura e inmortal, una corona difícil de conquistar»[77].

Kant no podía entender aquello. Y no entendía el argumento por analogía porque lo que Herder había establecido como

una analogía era una des-analogía. ¿Cómo puede la similitud entre el hombre y otras criaturas probar que el hombre es inmortal, o el lazo intermedio entre la mortalidad y la inmortalidad, cuando todas las otras criaturas se descomponen? Los individuos son completamente destruidos –o así parecen serlo–. La idea herderiana de un sistema autoconstitutivo es una idea que excede absolutamente el campo de la investigación empírica. Es mera especulación. No obstante, el autor puede ser alabado por una obra tan rica en ideas. El suyo es «un intento ciertamente audaz, y sin duda también connatural al instinto investigador de nuestra razón, que no carece de gloria incluso aunque no se haya consumado plenamente»[78]. Kant concluía expresando su esperanza en que la filosofía pudiera ayudar a Herder a «podar... aquellos exuberantes retoños». Una imaginación caprichosa, «sea metafísica o sentimental», no lleva a ninguna parte.

En una visita a Herder en 1783, Hartknoch le había dicho a este que Kant creía que la falta de atención a su primera *Crítica* era resultado de su influencia[79]. ¿Era por tanto esta crítica una reacción personal contra él? Probablemente no –al menos no totalmente–. Porque Kant, el campeón de la Ilustración como destino de la especie humana, tenía profundas razones filosóficas para oponerse a lo que a sus ojos eran solo injustificados vuelos de la imaginación que ofuscaban lo que realmente era importante. El libro de Herder no era solo un "ramaje superfluo", sino un entramado de malas hierbas que necesitaba ser arrancado. Por lo demás, el propio Kant no parecía pensar que su reseña fuera devastadora. Como tampoco lo creía Hamann, quien le había escrito a Herder justo antes de que apareciera la revista con la crítica de Kant y le había revelado el autor de ella: «Seguramente le resultará tranquilizador saber que ha sido nuestro Kant el autor de la recensión. En todo caso, le ruego que guarde esto en secreto y no me descubra»[80]. También le decía que poseía una copia de esta crítica y que se la enviaría en breve.

En diciembre de 1784 le entregó Kant a Biester otros dos ensayos, "De los volcanes en la Luna" y "Sobre la injusticia de la reproducción de los libros". El primero apareció en el número de marzo de 1785 de la *Berlinische Monatsschrift*. En él

examinaba Kant una observación de Aepinus publicada en la *Gentlemen's Magazine* de 1784 que pretendía mostrar que el descubrimiento de Herschel de un volcán en la Luna (en 1783) confirmaba su propia teoría de que la irregularidad de la superficie lunar tenía que ser explicada por la actividad volcánica. Kant sostenía que el descubrimiento de Herschel no confirmaba la conjetura de Aepinus, porque algunas de las características de la Luna podían ser explicadas también por una actividad no volcánica. Tras discutir los detalles de tal alternativa, Kant volvía a un punto de vista más general y de interés mayor para él: que las características de todos los objetos del espacio (*Weltkörper*) «se originaron de la misma manera. Todos los cuerpos estuvieron originalmente en un estado fluido»[81]. Según Kant, la figura globular de todos ellos demostraba esta conjetura. Dado que eran fluidos, y puesto que su fluidez presuponía calor, Kant se preguntaba de dónde pudo venir primeramente aquel calor. La explicación de Buffon de que la fuente del calor era el Sol, de donde provenían todos ellos, no era satisfactoria. En su lugar, Kant proponía la teoría de que la formación de los cuerpos por agregación y densificación de materia gaseosa hizo aumentar el calor de los gases. Esto explicaría también el mismo calor del Sol, según las leyes físicas aún vigentes. Lo que no debía hacerse nunca era apelar a la voluntad y al plan de Dios cuando nos hallásemos en dificultades para explicar un fenómeno.

El ensayo llamado "Sobre la injusticia de la reproducción de libros", que apareció en el número de mayo de 1785 de la *Berlinische Monatschrift*, argumentaba contra la reproducción ilegítima de los libros basándose, no en la exigencia de que los derechos de propiedad se extendieran a las copias de los libros, sino más bien en la idea de que un editor es el agente de otra persona: el autor. Así pues, el editor no vende los libros solo para su propio beneficio, sino que lo hace más bien para el del autor. Si alguien reimprime un libro sin permiso de este, está actuando en nombre del autor sin estar autorizado para ello. Por tanto, debe reembolsar al autor o a su agente el daño que pudiera haberle causado mediante su transacción. El ensayo de Kant es una defensa sólidamente construida a base de esta reclamación y de algunos principios suplementarios. Dado que para aquella época había escrito Kant muchos libros, tenía un

interés obvio en que quedara establecido que la reimpresión ilegítima era injusta y debería ser castigada por la ley. Igualmente, su artículo mostraba que sus libros se vendían ya mejor, y que por ello eran candidatos idóneos para una reimpresión ilegítima.

Mas su interés pudo ser también puramente teórico. Como Kant escribía a Biester a finales de 1784: «Estoy constantemente incubando ideas, y así lo que me falta no es el material, sino solo una particular razón que me decida a elegir entre ellas. También me falta tiempo, porque estoy ocupado ahora con un ambicioso proyecto (*Entwurf*) que realmente me gustaría acabar antes de acercarme a la incapacidad de la vejez». Igualmente observaba que en los ensayos populares

> todo lo veo completamente a través de mi tema, pero también me encuentro obligado siempre a luchar contra una cierta disposición a ser prolijo. Pero estoy tan agobiado por la multitud de cosas que me salen al paso para un completo tratamiento que, aunque me veo capaz, no consigo perfeccionar una idea, porque entonces debo abandonar otras que igualmente me parecen necesarias. En casos como este me comprendo a mí mismo bastante bien, pero no puedo hacérselo ver de manera clara y satisfactoria a los otros. La sugerencia de un amigo comprensivo y honesto me podría ser muy útil. Igualmente me vendría muy bien saber a veces qué cuestiones le interesarían más al público ver resueltas[82].

Kant tenía, desde luego, ese «amigo comprensivo y honesto» en Königsberg: el comerciante Green. Pero otros amigos de fuera de Königsberg no lo entendían.

LA CONTROVERSIA CON HERDER: CONTRA LA NEGACIÓN DE QUE «LA RAZÓN POSEA ESA PRERROGATIVA QUE LA CONVIERTE EN EL MAYOR BIEN DE LA TIERRA»

La reacción de Herder fue exactamente la esperada. En una carta a Hamann del 14 de febrero de 1785, escrita al parecer antes de haber recibido de este la noticia de que Kant era el autor de la recensión de su libro, decía:

El año pasado anunciaron con gran pompa en Jena la aparición de una nueva revista literaria, y Kant fue mencionado como uno de sus primeros colaboradores. Y efectivamente, en los números 4 y 5 me encontré con una recensión de mis *Ideas*, que es tan maliciosa, distorsionante, metafísica, y tan completamente alejada desde el principio al fin del espíritu del libro, que me dejó estupefacto. Nunca habría esperado yo que Kant, mi maestro, a quien nunca he insultado, fuera capaz de tan mezquino acto. El recensor se burla de mi profesión y lanza tres o cuatro disparos, de suerte que si no hay conflagración no será por él. Me pregunté una y mil veces quién podría escribir en Alemania de manera tan completamente ajena al horizonte de nuestro país y del libro, hasta que empezaron a correr los rumores y finalmente se dijo abiertamente: era el gran *metaphysicus* Kant de Königsberg, Prusia. Al mismo tiempo leía su "Idea para una historia universal de la humanidad, [que se suponía escrita] en clave cosmopolita", y a medida que leía este ensayo fui aprendiendo también algo sobre el carácter del recensor, pero nada sobre el carácter del hombre. Porque cuán malicioso e infantil resulta contemplar desde su Prefacio el plan de un libro incompleto y apenas empezado, tomarlo y utilizarlo a la manera de un libro acabado, mientras su autor se muestra como si no hubiera ningún otro libro de este tipo en el mundo... Por fortuna, ahora sé lo que puedo esperar del *Magistro VII. Artium*; feliz yo por no necesitar ese infantil plan creado por él al servicio de la especie y de la más perfecta máquina gubernamental (*Staatsmaschine*) del final de los tiempos. Lo que yo le pido, mi querido amigo, es que no continúe usted enseñándole en el futuro mis escritos *prima manu* y no vuelva a transmitirle mis recuerdos. Dejo el trono metafísico-crítico del juicio al Sr. Apolo, que él desea escalar, porque para mí está lleno de niebla y de confusas y vocingleras nubes. No le diga usted que yo conozco la recensión y al recensor... Me sentiré muy contento si alarmo a su ídolo de la razón o lo reduzco a cenizas. Sus profesorales instrucciones me resultan decididamente indecentes. Tengo cuarenta años y no me siento ya en el banco de su escuela metafísica. La fístula causada por mi negativa a seguir al Herr profesor en su trillada senda de fantasías conceptuales (*Wortgaukeleien*)... El orgullo [del metafísico] y su insoportable autoimportancia, que queda también demostrada por las cartas de Kant a Lambert, es sencillamente algo cómico[83].

Herder no podía entender aquello; e incapaz de olvidar, tampoco podía perdonar. Pero lo más interesante, quizá, es que

Herder no solo rebatió la reseña, sino que al parecer acusó también a Kant de haber plagiado en sus "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" los conceptos básicos de sus propias *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. No puede negarse que hay una similitud entre las dos publicaciones, y que Kant utilizó las *Ideas* de Herder como contraste, pero la suya es una alternativa radical a la concepción de Herder. Kant no utilizó ninguna de las ideas de Herder. Tal vez la recensión de Kant no fuera un signo de buen juicio, pero tampoco fue una mezquindad como Herder pretendía hacer creer a Hamann.

Y Hamann tampoco lo creía. Al principio no le comentó a Herder nada sobre su propia reacción. Pero siguió hablándole de Kant. Y así le escribía el 14 de abril de 1785 que Hippel le había prestado un ejemplar de la recién aparecida *Fundamentación*, que la había leído en pocas horas y encontrado que «en lugar de la razón pura, Kant hablaba en esta obra de otro ídolo o quimera: la *voluntad buena*». Y añadía: «Que Kant es una de nuestras mentalidades *más agudas*, incluso su peor enemigo tiene que admitirlo, pero desgraciadamente su agudeza es también su demonio maligno, casi como el de Lessing...»[84]. Solo hasta el 8 de mayo no tocó Hamann el tema de la pretendida mezquindad de Kant. Criticando implícitamente a los seguidores de Herder como «admiradores de *bona fide* de lo que no entienden», Hamann le confesó lo mucho que él mismo debía a Kant, y que, al igual que Herder, le asistía toda la razón para evitar un enfrentamiento abierto con Kant. Luego continuaba disculpando a este: «Si uno prescinde del *viejo Adán* como autor, lo que queda es verdaderamente un hombre servicial, abnegado, básicamente noble, bien intencionado y rebosante de talentos y méritos». En lo que a usted respecta, «sus *Ideas* contienen pasajes que parecen estar dirigidos directamente como *flechas* contra el sistema kantiano, aunque usted no estuviera pensando en él –y también creo que hay mucho en esa crítica que no tiene el significado que usted le da». Toda historia tiene siempre dos caras, y «nuestro conocimiento es fragmentario»[85].

Con la frase «los admiradores de *bona fide* de lo que no entienden», aludía Hamann sobre todo al recensor de las *Ideas* de Herder en el número de febrero del *Teutscher Merkur*, que había

atacado a Kant. El recensor era Karl Leonard Reinhold, y su reseña llevaba por título "Carta del Pastor de *** al editor del *Teutscher Merkur* relativa a una recensión de las *Ideas*... de Herder". Kant recibió la revista y decidió responder. Para finales de marzo había enviado ya su respuesta a Jena, que apareció en el apéndice de la revista de ese mismo mes de marzo. Kant se defendía declarando haber seguido «las máximas de exactitud, imparcialidad y moderación que esta revista ha adoptado como pautas de conducta»[86]. El pastor, continuaba diciendo Kant, se equivocaba al acusarlo de ser un metafísico que trataba de reducir todas las cosas a unas distinciones escolásticas abstractas. El autor del artículo conocía perfectamente las observaciones antropológicas y las respetaba como evidencia empírica, pero «también el uso racional de la experiencia tiene sus limitaciones»[87]. No pueden utilizarse las analogías para colmar el «inmenso vacío existente entre lo contingente y lo necesario», y a la afirmación del pastor de que «la sana razón abandonada a su libertad no retrocede estremecida ante ninguna idea», respondía Kant que «es simplemente el *horror vacui* lo que en este caso hace retroceder estremecida a la razón humana universal cuando se topa con una idea con la que no puede pensarse nada en absoluto»[88]. Igualmente insinuaba que su juicio sobre el libro estaba motivado por la consideración de la actual fama de Herder «y aún más por su futuro renombre».

Kant criticó la segunda parte de las *Ideas* de Herder en el *Allgemeine Literaturzeitung* del 15 de noviembre de 1785. Redactó esta recensión muy rápidamente, ya que la copia del libro no había llegado a sus manos hasta el 8 de noviembre[89]. En las primeras páginas, Kant se limitaba simplemente a presentar un resumen de los Libros 6 a 10 y a señalar que el Libro 10 era una recapitulación del *Documento más antiguo del género humano* de Herder. Luego continuaba observando que los extractos de los relatos étnicos existentes que formaban los Libros 6 y 7 estaban «seleccionados con acierto», «dispuestos con maestría», «acompañados en todo momento por opiniones propias e ingeniosas» y llenos de «bellos pasajes ricos en elocuencia poética»[90]. Pero todo esto era solo un preludio a la cuestión de si el espíritu poético que impregnaba el libro no hacía más que enmascarar la filosofía del autor, «y si en muchos lugares la trama

de audaces metáforas, de imágenes poéticas, de alusiones mitológicas no servía más que para ocultar el cuerpo de los pensamientos como bajo una especie de miriñaque en lugar de dejarlos insinuarse bajo la transparencia de un velo»[91]. Kant pensaba que así ocurría, y pasaba a mostrarlo mediante una serie de ejemplos. A su juicio, la obra se hubiera beneficiado mucho de una mayor reserva crítica en la ordenación de la pretendida evidencia. También le molestaba el rechazo de Herder del concepto de raza, especialmente «cuando esa división estaba basada en el color hereditario»[92]. Excusándose a sí mismo por no sentirse cualificado para juzgar lo que Herder tenía que decir acerca de la educación del género humano sobre la base de los textos antiguos –por no ser él un filólogo ni sentirse cómodo "fuera" de la naturaleza–, continuaba defendiendo algunas proposiciones que Herder había elegido como blanco de sus ataques. La primera de ellas era la afirmación de que «el hombre es un animal que necesita un amo». Herder la había calificado en su libro de principio "cómodo" y "malvado". Era, desde luego, un principio que Kant había adoptado en sus propias "Ideas". Después de defenderlo como un principio no dañino, sino saludable, añadía irónicamente que eso no impedía sin embargo que pudiera haber sido propuesto por un hombre malvado[93].

Herder no recibió esta crítica con mejor talante que la primera[94]. Y se limitó a implorar: «¡Dios nos libre del demonio!». Pero Kant no había acabado aún con Herder. En noviembre de 1785 publicó en la *Berlinische Monatsschrift* un ensayo sobre "La definición del concepto de raza humana", que era, al menos en parte, una respuesta a Herder[95]. En este ensayo, Kant trataba de mostrar que la raza debe estar basada en rasgos heredados, tales como el color de la piel, y sostenía que, por tanto, había cuatro razas: blanca, amarilla, negra y cobriza. Por otra parte, sostenía que el color era la única característica inevitablemente heredada. Lo cual significaba también para él que los hijos de matrimonios mixtos tenían que heredar necesariamente características de las dos razas, y que esos matrimonios transmitían inevitablemente a sus hijos esas características. Rechazaba también la idea de que las diferentes razas se hubieran originado a partir de diferentes familias (*Stämme*) de gentes. Kant pensaba

más bien que hubo *un* único tipo general de hombre que llevaba dentro de sí las cuatro posibilidades, y que la diferenciación entre razas tuvo lugar mediante los procesos necesarios de adaptación a las diversas regiones del mundo. No hay especies distintas de hombres, solo razas diferentes. Los blancos no pueden ser separados de los negros como especies distintas; y por tanto no hay *en absoluto especies diferentes de seres humanos*; la suposición contraria negaría la unidad del tipo original del cual todas ellas debieron haberse desgajado»[96].

Herder había sostenido que el concepto de raza no tenía ningún sentido. Las diferencias entre los seres humanos eran «tan variadas como imperceptibles..., los colores se iban entremezclando entre sí; las formaciones servían al carácter genético, y al final todas ellas eran justamente sombras de uno y el mismo retrato que ha reflejado a la tierra a lo largo del espacio y el tiempo»[97]. La esclavitud no puede ser justificada. No es solamente cruel, sino también criminal. Todas las diferencias que puedan existir son resultado del clima. Kant disentía de Herder, y sostenía que el concepto de raza estaba justificado y era útil. (Lo cual no significaba en modo alguno que no admitiera las conclusiones que Herder había extraído de su propio rechazo.) Kant volvía a insistir en la existencia real de diferencias entre los seres humanos, aunque solo fueran diferencias de pigmentación[98]. Como él mismo señalaba en su crítica del segundo volumen de las *Ideas* de Herder, esta pequeña discrepancia era la única diferencia existente entre su concepción y la de Herder[99].

Aunque Kant declinó seguir escribiendo las críticas de los subsiguientes volúmenes de las *Ideas* de Herder, sí publicó otro ensayo sobre un problema planteado por Herder, a saber, su "Probable inicio de la historia humana". La raíces de este ensayo se remontaban a los años setenta y a la correspondencia con Hamann sobre *El documento más antiguo de la raza humana*, pero su ocasión inmediata fue el Libro 10 de las *Ideas* de Herder. Kant envió el ensayo a Berlín el 8 de noviembre de 1785 y fue publicado en el número de enero de la *Berlinische Monatsschrift*[100]. En este ensayo, sostenía Kant que la conjetura sobre el comienzo de la raza humana podría ser justificable como «una historia del primer despliegue de la libertad a partir de

su predisposición originaria en la naturaleza del hombre»[101]. Partiendo del Génesis, capítulos 2-7, Kant argumentaba que el primer ser humano debió ser capaz de «*mantenerse erguido* y *andar*, de *hablar* y hasta de *discurrir* –es decir, hablar concatenando conceptos...–, por consiguiente, *pensar*»[102]. Aunque Kant creía que aquellas habilidades debieron haber sido adquiridas, también pensaba que podía darlas por supuestas, ya que aquí solo estaba interesado en el desarrollo del comportamiento humano desde un punto de vista ético. En sus comienzos, el hombre solo seguiría a su instinto y se sentiría feliz. Pero «la razón no tardó en hacer acto de presencia». Con ayuda de la imaginación inventó los deseos sin base natural alguna. Primero desarrolló el gusto por la lujuria; luego, las fantasías sexuales hicieron necesaria la hoja de parra, con lo cual «el primer incentivo para el desarrollo del hombre como ser moral vino de su *sentido de la decencia*»[103]. Más tarde vino la habilidad para anticipar necesidades futuras, y finalmente la conciencia de que somos el «fin de la naturaleza», que somos diferentes de todos los otros animales. Esta conciencia elevó «al hombre muy por encima de la sociedad con los animales» y «lo colocó *en pie de igualdad con todos los seres racionales*... [como] *un fin en sí mismo*»[104]. En un pasaje sumamente característico, Kant sostiene que

> antes de que la razón despertara, no existía ningún mandato ni prohibición, y, por consiguiente, tampoco trasgresión alguna. Mas tan pronto como la razón emprendió su tarea y se mezcló –débil cual es– con la animalidad y las fuerzas de esta, tuvieron que originarse males... Así pues, el primer paso... desde el punto de vista moral... fue una *caída*; y desde el aspecto físico la consecuencia de esa caída fue un *castigo* que se tradujo en una multitud de males hasta entonces desconocidos. Así, la historia de la *naturaleza* comienza por el bien, que es *obra de Dios*; pero la historia de la *libertad* comienza por el mal, que es *obra del hombre*[105].

Kant mantenía que mientras que esta historia muestra que la razón y la libertad significan una pérdida para el individuo que debe maldecirse a sí mismo, una y otra son también un motivo de admiración y orgullo desde el punto de vista de la

especie. Porque el destino del hombre está en el «progresivo despliegue de sus disposiciones para el bien»[106].

En la observación final, Kant denuncia una desazón propia del hombre reflexivo e impensable en el hombre que es completamente ignorante: «El descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto»[107]. Kant piensa que la satisfacción con el destino es un requisito absolutamente necesario para el progreso en el cultivo de la bondad. Maldecir al destino interfiere con el cultivo de uno mismo para devenir mejor. El malestar encuentra su expresión en el temor a la guerra, la insatisfacción ante la brevedad de la vida y el anhelo de una edad de oro en la que todas nuestras necesidades estuvieran satisfechas. Kant intenta mostrar que las guerras son necesarias, que la brevedad de la vida es beneficiosa y que una edad de oro no es realmente deseable. Lo que parecen ser características indeseables del mundo son de hecho condiciones de la posibilidad de un cultivo progresivo de nuestra capacidad para el bien. Todo individuo debería, por tanto, atribuirse a sí mismo la misma culpa de sus primeros padres y comprender que «en idénticas circunstancias él se habría comportado de igual modo y que su primer uso de la razón habría consistido en abusar de ella»[108]. Nosotros habríamos hecho precisamente lo que nuestros antepasados hicieron. Por lo tanto, deberíamos estar contentos. Las cosas no evolucionan desde lo bueno a lo malo, sino desde lo peor a lo mejor.

Herder disentía por supuesto. Para él, el «salvaje que se ama a sí mismo, a su esposa y a su hijo... y trabaja para el bien de su tribu y para sí mismo... es... más genuino que el espectro humano, el ciudadano del mundo, que, inflamado de amor por todos sus compañeros espectrales, ama una quimera. El salvaje en su cabaña tiene espacio para el extranjero..., el saturado corazón del ocioso cosmopolita no lo tiene para nadie»[109]. Herder pudo haber comenzado como un discípulo de Kant, pero se había convertido en un enemigo. Lo que uno de ellos consideraba progreso, para el otro era dañino y empobrecedor de la humanidad. Por otra parte, Herder pensaba que el conflicto entre ellos era enteramente personal. Kant, en cambio, creía que al enfrentarse a Herder estaba cumpliendo con su deber. La última frase de este ensayo acaba afirmando que «cada indivi-

duo está llamado por la naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus fuerzas»[110]. Tal vez hubiera un componente personal en la crítica de Kant a Herder, pero si lo había, era mucho menos significativo de lo que Herder creía. Kant había empezado a verse a sí mismo como una fuerza política que podría contribuir al progreso de la humanidad.

Por razones muy similares a las de Herder, Hamann tampoco apreciaba el ensayo de Kant "¿Qué es Ilustración?" y continuó escribiendo contra Kant, aun cuando no publicó ninguno de estos escritos. Así, en una carta escrita a Kraus el cuarto domingo de Adviento de 1785, «le preguntaba a este ¿qué clase de conciencia es la que tiene un pensador (*Raisonneur*) y un especulador (*Spekulant*), que se sienta cada noche junto a su estufa con una copa en la mano, para acusar de *cobardía* a una minoría, cuando su guardián posee un ejército bien disciplinado para imponer su infalibilidad y ortodoxia? ¿Cómo puede uno burlarse de la pereza de esa minoría, si su ilustrado y reflexivo guardián... no los considera ni siquiera como máquinas, sino como meras sombras de su propia grandeza...?»[111]. Lo que preocupaba a Hamann le había preocupado también a Lessing mucho antes, cuando escribió a Nicolai: «Por favor, no me hable sobre la libertad de Berlín; esa libertad se reduce a la única libertad de dejar que corran por el mercado unos groseros panfletos antirreligiosos... Espere hasta que alguien pueda aparecer en Berlín para alzar su voz en pro de los derechos de los miserables y contra la explotación y el despotismo... entonces verá cuál es el pueblo de Europa que de hecho está caracterizado por la peor especie de esclavitud en nuestros días»[112]. La Prusia de Federico el Grande podría ser un gran lugar para intelectuales "reconocidos" como Kant, pero –o así pensaba Hamann– no era un gran lugar para vivir. El ensayo de Kant añadía el insulto a la injuria.

Aunque trató de excusar la conducta de Kant para con Herder, y aunque no aprobó nunca completamente las *Ideas* de Herder, Hamann estaba intelectualmente más cerca de Herder que de Kant. Pero no fue quizá casualidad que a comienzos de 1785 las cartas entre Hamann y Herder empezaran a espaciarse, aunque esto no significaba que Hamann desaprobara el proyecto de Herder. A medida que disminuía la importancia de

Herder en la correspondencia de Hamann, aumentaba evidentemente la importancia de Friedrich Heinrich Jacobi.

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA CIENCIA NATURAL: «TODA CIENCIA NATURAL PROPIAMENTE DICHA REQUIERE UNA PARTE PURA»

El 28 de marzo de 1785 Hamann le escribió a Herder que Kant estaba preparando una «nueva contribución para la *Berlinischer Monatsschrift* sobre su Metafísica de la naturaleza y sobre Física. El *principium* de su moralidad aparecerá también en la próxima exposición de libros en Pascua. Su apéndice contra Garve no se ha materializado, y corre el rumor de que ha acortado la obra. Sufre al parecer de diarrea, y me preocupa que pierda su reputación como autor por escribir demasiado»[113]. Realmente es sorprendente el volumen de lo que Kant escribió entre la primavera de 1784 y el otoño de 1786, pues publicó no solamente la *Fundamentación*, cinco ensayos importantes y tres entregas de su recensión de las *Ideas* de Herder, sino también otros dos ensayos, un Prefacio al *Examen de las horas matinales de Mendelssohn* (1786) y otra obra importante: los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Incluso aunque se apoyara en borradores parciales de sus años de docencia y tuviese un amanuense que le ayudaba a preparar la copia final, la cantidad y calidad de su producción seguía siendo asombrosa.

El 13 de septiembre de 1785 Kant pudo escribir que su libro había sido terminado durante el verano pero que, por haberse herido una mano, el manuscrito tendría que esperar en su escritorio hasta Pascua[114]. El libro apareció efectivamente en la convención de libreros celebrada en Leipzig durante la Pascua siguiente. En la carta del 13 de septiembre Kant explicaba el propósito de aquel libro como sigue:

> Antes de embarcarme en la prometida Metafísica de la Naturaleza tengo que ocuparme primero de algo que realmente es una mera aplicación de aquella, pero que presupone un concepto *empírico*, como es el de los fundamentos metafísicos básicos de la doctrina de los cuerpos y, en un apéndice, la doctrina del alma[115].

Pero la doctrina del alma fue abandonada. Como Kant explicaba en su Prefacio, el conocimiento empírico del alma no puede nunca ser convertido en científico. «La matemática no es aplicable a los fenómenos del sentido interno ni a sus leyes»[116]. Hay tanta ciencia en una determinada materia como matemática haya encerrada en ella. Por tanto, la doctrina del alma, que ha de estar basada en el sentido interno, no puede formar parte de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*

Kant se veía obligado a escribir este libro porque él creía que la ciencia requería una certeza apodíctica. La certeza meramente empírica no es suficiente, mas la certeza apodíctica solo puede serlo *a priori*. Por lo tanto, tenemos ciencia de la naturaleza «solamente cuando las leyes de la naturaleza son conocidas *a priori*», y esto significa que «toda ciencia de la naturaleza propiamente dicha debe tener una parte pura sobre la cual se debe fundar la certeza apodíctica que la razón busca en ella»[117]. Esta parte pura solo puede venir de las leyes universales del pensamiento, que en último término están basadas en las categorías. El enfoque de Kant consistía en considerar lo que para él era el concepto central del libro, o sea, la materia, bajo «las cuatro clases de categorías: cantidad, cualidad, relación y modalidad»[118]. El libro tenía por tanto cuatro capítulos, que trataban de los fundamentos metafísicos de la foronomía, de la dinámica, de la mecánica y de la fenomenología. Kant siguió en su explicación el método matemático, «si bien no de forma rigurosa»[119], al menos imitativamente. Por esta razón, los capítulos fueron pesadamente subdivididos en explicaciones (o quizá mejor, "definiciones"), observaciones sobre estas, axiomas y demostraciones. Esta estructura hace difícil resumir la argumentación del libro.

En su primer capítulo, Kant ofrece explicaciones de la materia, el movimiento, el reposo y el movimiento compuesto, a la vez que formula el siguiente principio: «Todo movimiento, objeto de una experiencia posible puede ser considerado a voluntad como movimiento de un cuerpo en un espacio en reposo, o como un cuerpo en reposo en un espacio que se mueve con igual velocidad en sentido opuesto»[120]. En este capítulo trata Kant de la "foronomía", es decir, de la materia concebida de manera puramente cinemática sin tener en cuenta las causas

del movimiento. Definiendo a la materia como «aquello que es móvil en el espacio», aprovecha esta ocasión para diferenciar entre «el espacio que por sí mismo es móvil, y que se llama espacio material o también espacio relativo», y el espacio «en el cual debe pensarse todo movimiento... [que] es denominado espacio puro o, incluso, espacio absoluto» [121].

En el segundo capítulo, que trata de los fundamentos metafísicos de la dinámica, es decir, de las fuerzas y de las causas del movimiento, Kant se ocupa del concepto de materia en tanto que gobernada por las categorías de realidad, negación y limitación. Primero define la materia como «el móvil en tanto que llena un espacio», y explica la noción de «llenar un espacio» como resistencia a «todo móvil que se esfuerza en su movimiento por penetrar en tal espacio» [122]. Y esto da lugar al Teorema 1: «La materia ocupa un espacio, no por su sola existencia, sino en virtud de una fuerza motriz particular» [123]. Las seis definiciones y siete teoremas que siguen explican en detalle las consecuencias de esta concepción metafísico-dinámica de la materia. De este modo define Kant las fuerzas atractivas y repulsivas, y encuentra que la materia llena el espacio por la acción de las fuerzas repulsivas (Teorema 2). Luego sostiene que la materia puede ser comprimida hasta el infinito, pero es impenetrable por otra materia (Teorema 3). En este Teorema 3, Kant está atacando a Descartes, entre otros. Descartes había sostenido que la extensión entrañaba lo que Kant llama la «impenetrabilidad absoluta» [124]. A partir de aquí pasa a mostrar que la materia es infinitamente divisible (Teorema 4), que la fuerza de atracción es también necesaria para la posibilidad de la materia (Teoremas 5 y 6), que la atracción es una acción inmediata de un cuerpo material sobre otro a través del espacio vacío (Teorema 7) y que existe una fuerza atractiva original que está infinitamente extendida en todo el universo (Teorema 8).

Kant creía haber logrado mostrar que, fuera de la simple determinación del espacio, toda la realidad de los objetos de los sentidos externos «debía ser considerada como fuerza motriz». Por eso creía también que había «desterrado de la ciencia natural como concepto vacío» la idea de sólido o de impenetrabilidad absoluta [125]. Y dado que «la explicación mecanicista... bajo el nombre de atomismo o filosofía corpuscular» dependía

del concepto de impenetrabilidad absoluta, esto es, de dureza absoluta, Kant pensaba que igualmente había descalificado a esta última. Esta teoría podría ser «muy conveniente para la matemática» y haber ejercido una gran influencia desde Demócrito hasta Descartes, pero no tenía sentido alguno[126]. Esta postura tuvo también consecuencias en su modo de entender la teoría de Newton y sus seguidores. Dado que la teoría newtoniana implicaba el atomismo, Kant se vio obligado a rechazar este aspecto de la doctrina. Pero la idea kantiana de fuerza capturaba, sin embargo, otro rasgo del pensamiento de Newton: su insistencia en la gravitación universal. Kant puede ser contemplado como el filósofo que trata de salvar a los newtonianos de sus propias equivocaciones[127].

En el tercer capítulo sobre los principios metafísicos de la mecánica, Kant define a la materia como móvil precisamente en la medida en que esta posee «una fuerza motriz»[128]. O sea, que aquí complementa Kant la definición del segundo capítulo, que sería válida incluso aunque la materia estuviera en reposo. Es en este punto donde Kant introduce e intenta demostrar las leyes del movimiento. Aunque sus leyes del movimiento están relacionadas con las tres newtonianas, las Definiciones 2, 3 y 4 no se corresponden exactamente con las leyes Primera, Segunda y Tercera de Newton. Pese a que Kant llama «primera ley de la mecánica» a su Teorema 2, este teorema no es la Primera Ley de Newton –ni la segunda ni la tercera–, sino el principio de conservación de la «cantidad de materia» (esto es, la masa). El Teorema 3 (al que Kant llama «segunda ley de la mecánica») es casi idéntico a la Primera Ley de Newton (el principio de inercia rectilínea). Una de las diferencias entre Newton y Kant está en que Newton habla de fuerza, mientras que Kant dice "causa". El Teorema 4 es casi igual que la Tercera Ley de Newton. Los principios metafísicos kantianos no contienen ninguna demostración explícita de la Segunda Ley de Newton.

Kant formula sus leyes dentro de un contexto metafísico más que científico. Este sesgo metafísico se apoya en las tesis epistemológicas elaboradas en la primera *Crítica*[129]. En el Capítulo 4, "Los fundamentos metafísicos de la fenomenología", define la materia como lo que es móvil «en la medida en que, como tal, puede ser objeto de experiencia»[130]. Basándose en la

distinción entre espacio empírico y espacio absoluto, Kant sostiene que el espacio absoluto «no es nada». Todo movimiento ha de estar referido a alguna otra materia dada, lo cual significa también que no podemos tener un «concepto de movimiento o de reposo en un espacio relativo y que sea válido para todo fenómeno»[131]. Sin embargo, necesitamos este concepto para dar sentido a la noción de espacio *relativo*. Por tanto, no nos queda otro remedio que el de concebir al espacio absoluto como una idea regulativa de la razón, o al menos así lo declara Kant.

Aunque en lo que respecta a la ciencia Kant se muestra newtoniano, su proyecto de dar a la física de Newton un fundamento metafísico indica un tipo de mentalidad más leibniziana que propiamente newtoniana. Los contemporáneos de Kant estaban desconcertados con esta obra. Así, una recensión aparecida tres años después de su primera edición y cuando ya habían pasado dos desde la segunda, observaba con cierta sorpresa que hasta entonces solamente se hubiera publicado una sola recensión[132]. Johann Gottfried Karl Kiesewetter, uno de los alumnos de Kant, observaba, en una fecha tan avanzada como 1795, que "apenas nadie" se había atrevido a trabajar sobre los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*[133]. Lo mismo podría decirse del mismo Kant. Tan pronto como acabó el manuscrito se volvió a otras cuestiones[134].

LA INTERVENCIÓN DE KANT EN LA DISPUTA DEL PANTEÍSMO: POR «PURA FE RACIONAL»

En julio de 1780 Lessing le confesó a Jacobi –tal como reveló el mismo Jacobi (aunque solo después de la muerte de Lessing en febrero de 1781)– que él era espinosista[135]. Tal revelación hubiera sido peligrosa mientras Lessing vivía, pues Espinosa era tenido por un "ateo satánico", y su teoría panteísta era considerada como una "hipótesis monstruosa". Si tal confesión se hubiera hecho pública, Lessing se habría visto con seguridad enredado en la mayor controversia de su vida. Tendría que haber mostrado que él no era teísta y que su racionalismo le había conducido a negar la realidad de un Dios trascendente. Jacobi intentó usar esta y otras informaciones extraídas de sus

conversaciones con Lessing para probar que había entendido a este mejor que algunos de sus mejores amigos (entre ellos Mendelssohn). De este modo empezó una correspondencia con Mendelssohn en torno al pretendido espinosismo de Lessing. Mendelssohn se mostraba incrédulo y, queriendo salvar el buen nombre de su amigo, trataba de convencer a Jacobi de que, fueran las que fueran las palabras de Lessing, estas no podían tener el significado que Jacobi les daba. La correspondencia entre los dos permaneció oculta hasta 1785, cuando Jacobi oyó decir que Mendelssohn estaba a punto de publicar un libro titulado *Horas matinales* (*Morgenstunden*), en el cual iba a hablar también del problema del panteísmo y responder así a las afirmaciones de Jacobi, al menos por una vía indirecta. Temiendo que Mendelssohn pudiera sacar a la luz su correspondencia privada, Jacobi decidió adelantarse publicando un libro, *Sobre la doctrina de Espinosa expuesta en cartas al Sr. Mendelssohn*, que apareció también en 1785 y que contenía las referidas confesiones de Lessing y las cartas privadas de Mendelssohn a Jacobi.

Jacobi se justificó diciendo que esta revelación servía a una gran causa. Lessing era simplemente más consistente que todos los otros pensadores racionalistas, y su honestidad intelectual merecía ser reconocida por lo que ella era. En el libro argumentaba ciertamente que el espinosismo no era diferente de cualquier otro sistema especulativo; solo que era más consistente. Así, «la filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la espinosista, y el investigador persistente se ve conducido por ella a los fundamentos de esta última. Todo paso de la demostración acaba efectivamente en fatalismo» o espinosismo [136]. De lo cual concluía Jacobi que la única alternativa era la fe.

Jacobi se encontró pronto seriamente criticado no solo por sus indiscreciones, sino también por sus opiniones. En particular, fue acusado de oscurantista que recurría a la fe por una vía no filosófica. En 1786 Thomas Wizenmann, un amigo de Jacobi, trató de defenderlo manteniendo, en su *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnischen Philosophie von einem Freywillingen* [Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn considerados imparcialmente], que la concepción mendelssohniana del "sentido común" y el principio de Jacobi de "*Glaube*" [fe] eran lo mismo en última instancia.

Kant, que había seguido la disputa con gran interés, fue animado por el editor de la *Berlinische Monatschrift* a intervenir en favor de Mendelssohn –sobre todo teniendo en cuenta que Jacobi sostenía que la posición de este era cercana a la de Kant–[137]. Kant, por su parte, lo estaba deseando. Ya había escrito a Herz que desde hacía bastante tiempo tenía planeado decir algo sobre la extravagancia (*Grille*) de Jacobi[138]. En agosto de 1786 entregó a su editor su ensayo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". En lugar de defender simplemente a Mendelssohn contra Jacobi, utilizó aquella ocasión para ofrecer otra introducción a su propia filosofía práctica.

Como punto de partida tomó Kant el principio heurístico (o máxima) de Mendelssohn sobre «la necesidad de orientarse en el uso especulativo de la razón... por un medio seguro de dirección, al que llamó *sentido común*... o *sana razón*, o bien *simple entendimiento*»[139]. Según Kant, esta máxima no solo socavaba a la propia metafísica especulativa de Mendelssohn, sino que conducía al fanatismo y a la completa subversión de la razón. Kant coincidía con Wizenmann: la fe de Jacobi y el sentido común de Mendelssohn equivalían a la misma cosa. El propósito de Kant era por tanto salvar a Mendelssohn de sí mismo, por así decirlo, y mostrar contra Jacobi que la razón posee los recursos necesarios para la creencia. Podemos orientarnos nosotros mismos por medios subjetivos, esto es, por «el sentimiento de una necesidad o exigencia que es propia de la razón»[140]. Esta necesidad de la razón es doble: teórica y práctica. La necesidad teórica, investigada ya en la *Crítica de la razón pura*, queda expresada por el condicional que dice que «tenemos que admitir la existencia de Dios si *queremos juzgar* sobre las primeras causas de todo lo contingente, por modo particular en el orden de los fines puestos realmente en el mundo»[141].

Pero nos queda otra salida ante esta cuestión, pues no estamos obligados a juzgar sobre las primeras causas. La necesidad práctica de la razón es, por su parte, una necesidad absoluta y no condicionada. En este caso, sostenía Kant, tenemos que juzgar, «pues el uso práctico de la razón consiste en la prescripción de las leyes morales», las cuales «llevan a la idea del *bien supremo* que es posible en el mundo»[142]. Este bien supremo consiste en un estado moral del mundo en el cual la

mayor felicidad coincide con la más estricta observación de la reglas morales. Ese bien tiene por tanto para Kant dos componentes. El primero es la moralidad que concuerda con el imperativo categórico (como ya ha sido discutido en la *Fundamentación*); el segundo es la felicidad proporcionada al valor moral. Mas no hay una relación necesaria entre moralidad y felicidad. Es, sin duda, frecuente el caso de que a la gente buena le sucedan cosas malas. Sin embargo, debemos creer que las buenas acciones han de introducir, eventualmente, alguna diferencia en el mundo. Así, la razón necesita asumir la posibilidad de que la felicidad sea proporcional a la valía moral, incluso aunque no sea factible esperar que la naturaleza pueda producir tal cosa. Solo un agente moral inteligente y absolutamente poderoso sería capaz de producir semejante combinación. Por lo tanto, el bien supremo hace necesario que la persona moral asuma que hay otra causa que hace posible el mayor de los bienes. Y esta causa solo puede ser una inteligencia suprema que tiene intereses morales, esto es: Dios. Por lo tanto, todos debemos asumir la existencia de Dios. Esta última reflexión es un enfoque nuevo que anticipa un argumento central de la *Crítica de la razón práctica*.

Kant continúa ahora observando que esta necesidad de la razón no nos capacita para conocer que Dios existe. Lo más que hace es justificar una creencia. Pero tal creencia –y en esto reside al parecer el interés más importante de Kant en este ensayo– es una fe racional. «Toda creencia, incluso la histórica, tiene que ser... razonable (pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón); pero una creencia racional es aquella que no se funda en otros datos que aquellos que están contenidos en la razón *pura*»[143]. La creencia racional no es solo una creencia en ciertos artículos de fe recomendados por la razón; es también una creencia en la razón misma. Tanto Jacobi como Mendelssohn parecen haber perdido su fe, y los dos han abierto por tanto la puerta al fanatismo.

El fanatismo es enemigo de la libertad de pensar, que solo es posible si nos sometemos a la razón y a sus leyes. Tratar de "emanciparse" de la propia razón equivale a renunciar a la libertad de pensar. La «máxima de la independencia de la razón de su *propia necesidad* (es decir, la renuncia a la creencia racio-

nal) es llamada *incredulidad*». Esta incredulidad racional es indeseable y conduce al librepensamiento o «principio de no reconocer ya ningún deber»[144]. Solo si continuamos aceptando esa prerrogativa de la razón que «la torna en el mayor bien sobre la tierra, a saber, su derecho a ser la última piedra de toque de la verdad», solo cuando somos dignos de la libertad, y solo entonces, podemos tener esperanzas de esperar ampliar la ilustración no solamente del individuo sino la de una completa era. Mendelssohn no confió demasiado en la razón en última instancia. Jacobi la negó abiertamente y optó por la fe. En esta actitud se mostraba, como Kant claramente entendió, cercano a Hamann y su antiguo alumno Herder. Kant ruega con ellos, como «amigos del género humano», que no se ceda a la tentación de caer en temores y esperanzas irracionales y que se continúe luchando contra la superstición y el fanatismo, o en favor de la Ilustración. Sus ruegos solo encontraron oídos sordos –al menos entre las personas que realmente contaban–. Mendelssohn, que podía haber escuchado, había muerto incluso antes de que Kant hubiese escrito siquiera el ensayo. Hamann, Herder, Jacobi y los que los rodeaban no solo habían renunciado a la promesa de la Ilustración, sino que se habían embarcado en un proyecto que buscaba nuevas metas. La "objetividad", una noción tan importante para Kant, era para ellos algo que tenía que ser superado. Y en consecuencia, intentaban sustituir el razonamiento científico y moralista sobre el mundo por una visión poética de la naturaleza. Esta actitud significaba para Kant una pérdida de nervio cuyas consecuencias solo podían ser funestas[145].

El ensayo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" está estrechamente relacionado con otro escrito de Kant: «Algunas observaciones sobre el *Examen de las horas matinales mendelssohnianas*» de L. H. Jakob, que apareció como Prefacio de este libro en 1786. Jakob se había acercado a Kant en marzo de 1786 para preguntarle si era cierto el rumor de que Kant iba a escribir algo contra Mendelssohn. Si no lo era, entonces a él le gustaría hacerlo. Kant le respondió que el rumor era falso, pero animó a Jakob en su proyecto e incluso le prometió su colaboración[146]. El Prefacio fue el cumplimiento de aquella promesa. Al parecer, Kant envió a Jakob su manuscrito más o menos por

las mismas fechas en que envió a Biester su ensayo sobre "Qué significa orientarse..."[147]. Esto quiere decir que los dos escritos fueron elaborados a un mismo tiempo.

El Prefacio trata de los mismo conceptos expresados en "Qué significa orientarse". La apelación de Mendelssohn al sentido común pone en entredicho la misma empresa de una crítica de la razón pura. Kant critica en particular dos de las "máximas" de comportamiento mendelssohnianas: pretender que todas las disputas entre sectas filosóficas no son en última instancia más que sutilezas semánticas, e intentar repetidamente silenciar cuestiones mucho antes de que estas hayan sido adecuadamente consideradas. Usando como ejemplo el problema de la libertad frente al determinismo, Kant se proponía mostrar que Mendelssohn se equivocaba al calificarlo de mera disputa verbal. Lo que aquí había en juego era una cuestión importante, aunque la metafísica dogmática fuera incapaz de resolverla. Para mostrar de qué modo cerraba Mendelssohn demasiado pronto el debate sobre cuestiones importantes, Kant se apoyó en un pasaje de las *Horas matinales* en el que decía Mendelssohn: «Cuando yo le digo a usted que una cosa causa o sufre algo, usted no añade entonces la nueva cuestión, "¿Qué es esa cosa?". Cuando yo le digo a usted qué concepto debe formarse de la cosa, entonces la otra cuestión, "¿Qué es esa cosa en sí?", no tiene el menor sentido». Refiriéndose a su propia teoría tal como fue desarrollada en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant observa que solo podemos tener conocimiento del espacio, de las cosas en el espacio, de la espacialidad de esas cosas y de sus movimientos, es decir, de sus relaciones externas. ¿Podría alguien como Mendelssohn decir realmente que esto es lo mismo que conocer la cosa en sí misma? La respuesta, afirma Kant, solo puede ser no. Por lo tanto, esta cuestión tiene sentido. Es perfectamente lícito preguntar «qué es la cosa en sí misma, y cuál es el sujeto de todas estas relaciones». Con toda seguridad,

> si nosotros *conociéramos* los efectos de una cosa que realmente fueran las cualidades (*Eigenschaften*) de la cosa en sí, entonces ya no tendría sentido preguntar qué es la cosa en sí aparte de esas cualidades, pues entonces esa cosa sería justamente lo dado por tales cualidades[148].

Kant continúa diciendo que ahora le pedirían (los mendelssohnianos) que diera ejemplos de esas cualidades que «le permitirían a uno diferenciarlas entre sí y mediante ellas a las cosas en sí». Y la respuesta de Kant es que:

> Eso ha sido hecho ya desde hace tiempo –y fueron ustedes los que lo hicieron–. No tienen más que examinar cómo han obtenido el concepto de Dios como inteligencia suprema. Ustedes lo conciben solo como *verdadera* realidad, es decir, como algo que no es justamente lo opuesto de las negaciones... sino también y principalmente como opuesto a las realidades de las *apariencias* (*realitas phaenomenon*), como son todas las realidades que se nos dan a través de los sentidos y que son llamadas por tanto *realitas apparens*... Ahora bien, si se desgajan gradualmente esas realidades (entendimiento, voluntad, divinidad, poder, etc.), todas ellas siguen siendo siempre las mismas en lo que a su cualidad se refiere. De este modo obtenemos las cualidades de las cosas en sí mismas, que pueden ser aplicadas a otras cosas distintas de Dios[149].

Obsérvese la "peculiaridad" de que solo nos sea posible determinar nuestros conceptos de las cosas en sí si empezamos reduciendo toda la realidad a Dios para aplicarla luego a las cosas en sí. Kant declara que este es el único modo de separar (*Scheidungsmittel*) lo que es apariencia sensible de lo que puede ser considerado por el entendimiento como una cosa en sí. Ello permite llevar las cuestiones tan lejos como sea posible –o así lo piensa Kant.

Durante este tiempo Kant trabajó también en su crítica de la obra de Gottlieb Hufeland *Ensayo sobre el principio básico de la ley natural* (Leipzig, 1785)[150]. La crítica apareció en la *Allgemeine Literturzeitung* de abril de 1786. Kant había recibido el libro enviado por su autor en octubre de 1785, y luego la petición de su recensión por parte del editor del periódico[151]. A Kant le gustó la obra. Después de un breve y lisonjero resumen, se centró en lo que Kant tomó por uno de los principales puntos del autor: su idea de que «los principios que se refieren solo a la forma de la voluntad libre sin consideración de ningún objeto» son insuficientes para «la práctica del derecho y por tanto para la derivación de la obligatoriedad»[152]. Hufeland sostenía

que esta deficiencia podía ser superada por el principio que ordena a todos los seres humanos buscar la perfección de todos los seres racionales. Kant continuaba luego informando que la principal característica del sistema del autor era la tesis de que todos los derechos naturales estaban fundados en una obligación natural anterior. Pero Hufeland sostenía también que la doctrina de la obligación no pertenece realmente a la doctrina del derecho natural, cosa de la cual disentía Kant. Debería ser claro que Kant no podía admitir la mayoría de las cosas que Hufeland tenía que decir. Sin embargo, se dio por satisfecho con resumir simplemente sus ideas diciendo que sería "inapropiado" para él ponerle objeciones sobre la base de sus propias ideas –recurso que, bastante curiosamente, no había dudado en utilizar en la mayoría de sus anteriores críticas y ensayos de este período[153].

Otro proyecto que tuvo ocupado a Kant durante estos mismos años fue la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que apareció en 1787. Ya el 7 de abril de 1786 había escrito que, «contra todas las expectativas», el libro se había agotado y que una nueva edición podría aparecer en unos seis meses. La obra sería «nueva y muy revisada», a fin de aclarar algunos de los malentendidos que había provocado. «Gran parte de ella sería acortada, y se le añadirían algunos nuevos materiales que aportasen una explicación más clara.» Pero «en lo esencial, no tendré que introducir muchos cambios, porque he meditado bastante sobre todas estas cuestiones antes de fijarlas en el papel. Además, he revisado y examinado repetidamente todas las tesis pertenecientes al sistema y siempre las he encontrado confirmadas en su relación con el todo»[154]. Igualmente advertía al lector que para completar su sistema de metafísica debería esperar a la aparición del sistema de filosofía moral, un proyecto gemelo de este y mucho más fácil de completar que el primero.

La revisión de la primera *Crítica* resultó más costosa de lo que Kant había imaginado. En cualquier caso, Kant se quejaba a Hamann a principios de enero de 1787 de lo difícil (*schwer*) que le iba a ser enviarle las correcciones al editor solo dos semanas más tarde[155]. El nuevo Prefacio, fechado en abril de 1787, fue escrito después –seguramente tras haber recibido las pruebas–. Pero, a pesar de las dificultades (o quizá por causa de ellas), las revisiones de la primera *Crítica* resultaron más cortas

de lo que el mismo Kant había pensado ocho meses antes. Había un nuevo *motto*, un nuevo Prefacio, una Introducción parcialmente revisada, una nueva versión de la Deducción Trascendental, una Refutación del Idealismo, una nueva versión del capítulo sobre los paralogismos, una revisión parcial del capítulo sobre fenómenos y noúmenos y una serie de cambios y de adiciones menores. Todas estas innovaciones estaban diseñadas para facilitar la lectura del libro y para minimizar el componente "idealista" de la obra. Había también un mayor énfasis en los problemas religiosos y morales, cuya explicación se encuentra en los intereses de Kant por estas cuestiones claramente formulados durante los años transcurridos entre la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y la segunda. Pero, en conjunto, la obra seguía siendo la misma.

Las teorías filosóficas de Kant fueron discutidas en Königsberg. Especialmente su filosofía moral parece haber sido el foco de atención de más de uno. Así, cuando Hamann acudió el 17 de abril de 1787 a la iglesia a un servicio religioso encontró a Karl Gottlieb Fischer (1745-1801), uno de los primeros estudiantes de Kant en Königsberg, predicando sobre el Sermón de la montaña y sosteniendo que el mandato «¡No juzguéis!» significaba realmente «¡Sed benévolos al juzgar!». Esto significaba también para Fischer que debemos comprender que solo nos es dado juzgar acciones y no disposiciones o sentimientos (*Gesinnungen*). «Los *Gesinnungen* no pueden ser juzgados»[156]. Estas palabras parecían indicar que Fischer había tomado una postura opuesta a la de Kant. Pero dado que Kant sostenía también que realmente no podemos conocer nuestras disposiciones, uno y otro no estaban tan alejados como podría parecer. Que Kant hubiera apreciado este sermón tanto como lo apreció Hamann es dudoso, aunque también es cierto que a Kant le gustaba generalmente leer los sermones "cuidadosamente articulados" de Fischer[157].

CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA: EL CIELO ESTRELLADO SOBRE MÍ Y LA LEY MORAL DENTRO DE MÍ

La *Crítica de la razón práctica* lleva el año 1788 como fecha de publicación. Sin embargo, ejemplares de la obra eran ya asequibles en Königsberg en las Navidades de 1787, y Kant había

acabado el manuscrito casi seis meses antes. El 25 de junio de 1787 escribía a Schütz: «He terminado mi *Crítica de la razón práctica*, de manera que pienso enviarla la próxima semana al editor en Halle»[158]. Luego continuaba diciendo que esta obra estaba mejor preparada que ninguna otra para enfrentarse a sus críticos. Kant nombraba a Feder y a Abel, pero también tenía en mente a muchos otros[159]. La obra de Feder *Sobre el espacio y la causalidad*, aparecida en aquel mismo año en Gotinga, era un intento de probar en contra de Kant que no existía ningún conocimiento *a priori*[160]. El *Plan de una metafísica sistemática* (Stuttgart, 1787) de J. F. Abel era una teoría asistemática y ecléctica diseñada, según Kant, para establecer un tipo de conocimiento que supuestamente ocupaba una posición intermedia entre un conocimiento *a priori* y uno empírico[161]. También le decía a Schütz que no reseñaría la tercera parte de las *Ideas* de Herder porque tenía que «trabajar en la *Fundamentación de la crítica del gusto*»[162].

La segunda *Crítica* sigue las líneas maestras de la primera. Consta de una primera parte muy extensa, titulada "Teoría elemental de la razón pura práctica", y una segunda parte breve llamada "Metodología de la razón práctica". La primera parte está dividida a su vez en una Analítica y una Dialéctica, e igualmente contiene una Deducción, una Típica (que corresponde al esquematismo de la primera *Crítica*) y una Antinomia. Pero esta segunda *Crítica*, y especialmente la Analítica, comparte también algunas características del método matemático de los *Principios metafísicos de la ciencia natural*. Hay en ella definiciones, teoremas y problemas, aunque la deducción parece sustituir a la prueba. No es siempre claro que la materia exija las divisiones y el tratamiento metódico que Kant le dispensa, o si este sesgo se debería más bien a los forzados intentos de Kant de hacer que la segunda *Crítica* se ajustase a la primera. Pero la obra acierta a clarificar las preocupaciones de los *Principios* y de los ensayos y recensiones más populares que la precedieron.

De acuerdo con la *Fundamentación*, la filosofía moral tiene tres tareas: 1) identificar y establecer «el principio supremo de la moralidad», 2) examinar críticamente la razón pura práctica, y 3) establecer una metafísica de las costumbres[163]. Kant creía haber cumplido la primera tarea en la *Fundamentación*, y en 1785

pensaba que las dos restantes podrían ser desarrolladas con facilidad en otra obra que llevara el título de *Crítica de la razón práctica*. Puesto que la metafísica de las costumbres admitía «un grado mayor de popularidad y de adaptación al entendimiento común humano», la tercera tarea debería ser bastante fácil. Pero la segunda resultó ser mucho más complicada de lo que Kant había pensado, y así la segunda *Crítica* no pudo atender más que a esta segunda tarea. La *Metafísica de las costumbres* tendría que esperar otra ocasión.

Mientras una buena parte de la obra teórica de Kant estaba encaminada a mostrar que la razón tiene mucho menos poder de lo que habían asumido sus predecesores racionalistas, la filosofía moral puede ser considerada como un intento de mostrar que la moralidad es dominio exclusivo de la razón. Puesto que la "libertad" es también una de las ideas básicas a la que nos conduce la razón teórica, la libertad es el punto de encuentro de las dos *Críticas*. Kant piensa que la segunda *Crítica* muestra que la "libertad" es realmente un concepto, es decir, no un mero pensamiento, sino algo que está genuinamente fundado en la moralidad. Sin embargo, Kant insiste una y otra vez en que por nosotros mismos no podemos ser libres en un sentido estricto. Es nuestra experiencia moral o, quizá mejor, la experiencia de nuestra moralidad, lo que nos da el derecho a creer en la realidad de la libertad. Además, la moralidad y la libertad nos dan también el derecho a creer en la realidad de otras dos ideas de la razón, a saber, "Dios" y la "inmortalidad". Kant sostiene que tenemos que "postular" la realidad de estas ideas para poder actuar como seres morales en este mundo. Sin Dios y sin inmortalidad nos veríamos condenados a la desesperación moral. La acción moral debería proporcionar un mayor bien en este mundo, pero usualmente no lo hace. El merecer ser feliz y la felicidad no caminan generalmente de la mano en la Tierra. Si deseamos establecer un vínculo entre las dos cosas, tenemos que asumir que a la larga van a ser puestas en conexión por Dios. De este modo, las nociones de "Dios" y de "inmortalidad", como prerrequisitos para la realización del *summum bonum* o bien supremo, hacen posible para Kant la empresa moral, y por ello debemos creer en su realidad.

Todas estas ideas están anticipadas en sus obras anteriores.

En la que aquí nos ocupa son revisadas, ampliadas y colocadas en lo que, según Kant, es su contexto sistemático. Así, la Analítica explica primero las cuestiones centrales de la *Fundamentación*, es decir, las nociones de imperativo categórico, de libertad y de autonomía. Luego pasa a deducir los principios de la razón pura práctica, es decir, la ley moral como «una ley de la causalidad por la libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible»[164]. A continuación procede a mostrar que en el contexto práctico nos asiste el derecho a extender nuestros conceptos más allá de la esfera delimitada por el ámbito teórico y especulativo. Aunque esta ampliación no es una extensión del conocimiento, tampoco es una creencia ciega. La Dialéctica desarrolla esta idea, que había sido ya introducida en "¿Qué significa orientarse...?" y en las observaciones de Kant sobre el *Examen* de Jakob. Podemos postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios porque ambas cosas son requeridas por la moralidad, y en particular por la posibilidad del bien supremo. Esto significa que la creencia en Dios está basada en la naturaleza de la moralidad, y por tanto no podemos justificar la moralidad por referencia a Dios. En un pasaje famoso dice Kant:

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia[165].

Es nuestra autonomía la que es la base de la ley moral, y no los mandatos o exigencias de Dios. «Puede decir bien el hombre honrado: yo *quiero* que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita»[166]. Desde el punto de vista de la teología tradicional, Kant puso las cosas cabeza abajo.

KANT Y SUS COLEGAS Y AMIGOS: «¿IRRITADO POR LOS PREJUICIOS?»

En el semestre de invierno de 1785-1786 Kant tuvo que desempeñar nuevamente el cargo de decano. Uno de los incidentes más significativos de aquel período fue la solicitud presentada por Isaac Abraham Euchel (1756-1804), uno de los alumnos de Kant, para enseñar lenguas orientales en la universidad, lo cual significaba la obtención del grado de *Magister*. Kant apoyó esta solicitud sobre la base del excelente conocimiento de Euchel de aquellas lenguas, a sabiendas de que la Facultad Teológica no vería con buenos ojos a un judío enseñando una materia tan central para ella[167]. Efectivamente, la solicitud fue rechazada simplemente porque Euchel era judío. Un intento similar de Baczko, otro antiguo alumno de Kant, contó también con el apoyo de su maestro. E igualmente fracasó. Como católico, Baczko tampoco podía aspirar al grado de *Magister*. Hamann escribía:

> Un cierto señor Von Baczko, que es ciego y lisiado pero que posee una activa y potente cabeza, ha escrito una historia de Prusia y desea convertirse en *Magister*. Pero es católico romano, y no puede ser aceptado según los estatutos. El joven sigue insistiendo porfiadamente, e incluso ha llegado a amenazar al ministro Von Zedlitz con insultarlo públicamente porque no ha respondido a sus cartas...[168].

La situación distaba mucho de ser agradable.

De nuevo tuvo Kant otro encontronazo con Metzger, que entonces hacía lo imposible por ser rector durante aquel año. Metzger esperaba conseguirlo, pero Kant se le opuso resueltamente y Metzger acabó fracasando[169]. En el semestre siguiente –verano de 1786– le tocó a Kant el turno de ocupar el puesto de rector de la universidad por vez primera[170]. Para obtener este puesto había que ser miembro del Senado. El cargo de rector cambiaba cada semestre por riguroso orden entre los diez miembros más antiguos del Senado. Kant era uno de aquellos diez "veteranos", que en 1780 incluían a los cuatro miembros más antiguos de la Facultad de Teología[171]. No puso ninguna objeción cuando alguien sostuvo en 1786 que él no debería ser

rector porque, según el complicado sistema que regulaba los turnos, Kant no era el candidato[172]. Al parecer, ni él mismo creía tampoco que fuera su turno, y Kraus tuvo que emplear todo su esfuerzo e ingenio para demostrar a satisfacción de todos que Kant debía ser rector[173]. En conexión con este asunto, Hamann informó a Jacobi que Kant «se había comportado de manera realmente noble, lo cual hacía honor a su buen talante, cosa que nadie podría negarle»[174]. En la ceremonia de toma de posesión, el discurso que debía dar Kant fue interrumpido por un antiguo alumno suyo que sufría una enfermedad mental. Justamente cuando el estudiante se colocaba en el podio junto a Kant y empezaba a leer el título de su conferencia, fue retirado a la fuerza por «un gran puñado de manos»[175].

El cargo de rector le resultó realmente pesado. Uno de los deberes que tuvo que cumplir durante su mandato fue preparar y dirigir las ceremonias de inauguración del curso universitario por Federico Guillermo II, el 19 de septiembre de 1786[176]. Estos actos implicaban una gran cantidad de pompas y ceremonias. El 18 de septiembre, él y algunos otros miembros del Senado de la universidad tuvieron una audiencia con el rey, pero, sin que se sepa por qué, este no asistió a la ceremonia real en la universidad.

Kant tuvo también que atender a la distribución de pases libres y monedas acuñadas para aquella ocasión. Dejó que el senado decidiera por votación, y se limitó a dar la orden de que no se permitiera asistir a los actos a ningún indeseable. Metzger, con quien Kant había tenido choques durante el semestre anterior, juzgó necesario anotar en su protocolo de las actividades del senado una serie de cargos contra la gestión de Kant: no había invitado a todos los profesores y eméritos a un servicio en la iglesia en honor de Federico el Grande; no le había pedido al senado que ratificase qué senadores iban a asistir a la audiencia del rey; los miembros del Senado que asistieron a los festejos de la inauguración no habían sido elegidos adecuadamente; la conducta de Kant había sido caótica (*tumultarisch*), sin el menor respeto por el orden debido ni por los procedimientos adecuados[177]. Pero esta no fue la única disputa. Como rector, tuvo también que enfrentarse con la comunidad judía de Königsberg por la cuestión de quién debía recaudar el

dinero para un retrato conmemorativo de Mendelssohn. Hamann comentaba que Kant se veía desbordado por estas alegaciones y que debería comunicar a la comunidad judía que, según la ley, era solo a los judíos a quienes correspondía correr con los gastos de los actos en honor de uno de sus miembros[178].

Kant no fue, sin duda, el administrador más eficaz. Hippel observaba que, mientras que el filósofo podía recitar largos pasajes matemáticos y filosóficos «casi al pie de la letra» y memorizar registros de nombres con rapidez asombrosa, no podía ni siquiera guardar simultáneamente en su memoria tres asuntos administrativos distintos[179]. Uno de sus primeros biógrafos observaba:

> Sus obligaciones académicas como decano de la Facultad de Filosofía y como miembro del Senado seguían siendo de importancia secundaria comparadas con las de enseñar y escribir. Kant no se distinguió especialmente en este respecto. No porque considerase que esos asuntos carecían de importancia, sino porque exigían un tipo de conocimiento estatutario que él jamás tuvo deseos de adquirir en toda su amplitud. Igualmente requerían una vida similar a la propia del ámbito de los negocios que él era incapaz de vivir. Esta era la razón de que en tales casos se abandonara a la rutina cuando tenía que actuar personalmente. Y cuando se trataba de un asunto de la comunidad académica, salía del paso recurriendo a la pluralidad del voto[180].

Según este retrato, Kant no ejerció nunca una actividad dirigente en la universidad. Hippel, que decía que Kant y Kraus podían ser grandes académicos pero incapaces de «dirigir una plantación, una aldea o ni siquiera un gallinero», creía sin duda que este era el caso[181].

Lo cual era una exageración. Con seguridad, comparado con los propios talentos organizativos de Hippel, Kant era un inepto. Pero aunque Kant no supiera cómo gobernar, sí sabía cómo influir sobre la gente dentro del contexto universitario; y el hecho de que nunca tuvo que «oponerse a una votación pluralista» tal vez fuera debido a que él mismo había encauzado de alguna manera la dirección de los votos. No era casualidad que la mayoría de los nombramientos importantes en la Facultad de Filosofía después de su promoción al estado de profesor nu-

merario fueran tales que Kant los aprobase o pudiera aprobarlos. No era casualidad que Schulz, su más leal defensor, recibiera un profesorado en matemáticas, y que toda la facultad filosófica adquiriera así una fisonomía cada vez más kantiana. Kant se tomó un interés muy activo por estas consecuencias. Apretó cuanto pudo las tuercas para obtener los resultados que deseaba, y sabía bien lo que estaba haciendo.

También se interesó por otras problemas, como el estatuto de los pobres, la relación de la universidad con los oficiales del ejército y el papel de la Facultad de Medicina en el contexto universitario[182]. Los asuntos administrativos eran sin duda de interés secundario para él. Pero eso no significaba que carecieran de importancia. Como veremos, fueron un componente significativo en su vida no solo porque ocuparan una buena parte de su tiempo, sino también porque algunos de sus problemas eran importantes desde el punto de vista ilustrado[183].

Hamann, Kraus, Hippel y otros lo llamaban "el teórico". Federico Guillermo II tenía en muy alta estima a aquel "teórico". No solo concertó a través del conde de Herzberg una entrevista con Kant, sino que también le asignó una gratificación anual de 220 táleros de su peculio personal[184]. A finales de 1786 Kant se convirtió en miembro de la Academia de Ciencias de Berlín[185]. Parte de la frustración de Metzger tenía que ver con este nombramiento.

Rink, que fue alumno de Kant a partir del semestre de verano de 1786, describía como sigue la relación de Kant con sus colegas:

> Kant no recurrió nunca a las groseras artimañas para atraerse alumnos que por desgracia siguen siendo usuales en la universidad de nuestros días. Nunca minimizó a sus colegas, nunca pretendió impresionar con fanfarronadas, nunca buscó el aplauso mediante chistes de mal gusto o de intención sexual... Todavía me siento herido cuando recuerdo de qué modo una persona, honorable por otra parte, que fue una vez presentada como testigo, y que había visto y oído todo por sí mismo, pudo dejarse llevar por la pasión y presentar el carácter de este noble sabio a una luz diferente y bastante menos positiva... Que descansen en paz uno y otro. Los dos buscaban la verdad, aunque de muy diferente modo; aquí, en este mundo, no se encontraron como estrellas gemelas; allí podrán hacerlo.

> Sus colegas no se mostraron, especialmente en los primeros tiempos (*durchweg und in älteren Zeiten*), tan amables con él como Kant lo hizo con ellos. Había unos cuantos que se sentían eclipsados por él... Dado que su inatacable buen carácter no les ofrecía ningún flanco débil... apuntaron a sus principios religiosos... Pero todos sus compañeros más jóvenes, la mayoría de los cuales habían sido alumnos suyos, lo amaban y lo honraban sobremanera[186].

Kant seguía enseñando casi a diario, pero a partir de 1787 redujo su docencia a cuatro horas semanales de clases públicas y otras cuatro de clases privadas[187]. Aunque su modo de enseñar no era ya tan excitante, su fama y su papel en la universidad le aseguraban una gran afluencia de alumnos. Sus clases estaban llenas, y los estudiantes tenían que acudir una hora antes a fin de asegurarse un sitio en el aula[188]. Entre sus alumnos más importantes de este período se encontraban el hijo de Hamann, Johann Michael (1769-1813), y Jachmann, su amanuense y posterior biógrafo. Alguna vez planeó Kant utilizar la *Exposición* de Schulz como libro de texto en metafísica, aunque nunca llegó a hacerlo[189]. Le gustaba disertar sobre teología racional –en particular si había teólogos entre los asistentes–. Kant «esperaba que, sobre todo a partir del presente curso, en el cual había hablado de manera tan clara y convincente, la brillante luz de las convicciones religiosas racionales se difundiera a través de toda su patria, transportada por los muchos apóstoles que partiendo de este aula enseñarían el evangelio del reino de la razón»[190].

Por esta época, la edad empezaba a dejarse sentir. Kant, que ahora se encontraba en sus primeros años sesenta, sufría una serie de achaques. Ninguno de ellos era serio, pero tomados en su conjunto le hacían la vida molesta y la enseñanza más difícil. Así, Rink observaba que por entonces Kant no veía bien con uno de sus ojos (probablemente el izquierdo), y que continuamente se quejaba de la moda de usar papel gris para los libros en lugar de blanco, y de que la impresión fuera con frecuencia demasiado débil[191]. También tenía serios problemas digestivos. Según Hamann, esta debilidad «era una de las más importantes fuentes de alimentación de las innumerables anécdotas con las que sus críticos entretenían a sus invitados, anécdotas que él

incluso tenía que contar al conde de Keyserlingk antes de cenar, provocando con ello la risa cordial de mi satírico amigo...»[192].

Pese a tales problemas, la conducta pública de Kant seguía siendo correcta. Reusch, hijo de uno de sus colegas, describía su aspecto ante los estudiantes cuando

> Kant cruzaba el patio del *Albertinum* para ir a la reunión del senado, o a alguna festividad académica... Iba siempre impecablemente vestido. Su cara seria, un tanto ladeada, y su paso regular no demasiado lento, componían una imagen respetable [...]. Su abrigo color arena, que más tarde fue sustituido por uno de un marrón más oscuro, no tenía nada notable. Los colores luminosos estaban de moda entonces, y los abrigos negros se reservaban para los funerales y los lutos. De acuerdo con la moda vigente, en los días cálidos llevaba el sombrero colgado del puño de oro de su bastón de madera. Su cabeza se adornaba con una peluca ligeramente empolvada. Las medias de seda y los zapatos se ajustaban al usual equipo de un caballero bien vestido... Pero cuando, tras el acto de toma de posesión del rector, este y los profesores, todos ellos siguiendo el orden de las diferentes facultades, se dirigían hacia la catedral, Kant pasaba de largo por la entrada de la iglesia, a menos que fuera él el rector recién nombrado[193].

La observancia religiosa no formaba parte de su vida. En sus conversaciones, Kant solía decir: «Yo no entiendo el catecismo, pero una vez lo entendí»[194].

Kant iba adquiriendo fama de ateo no solamente en Königsberg[195]. Se dice que él mismo temía perder su puesto[196]. Por otra parte, su *Crítica de la razón pura* iba haciéndose más y más notoria. Por aquel entonces existían ya libros a favor y en contra de Kant. Estaba la *Exposición* de Schulz (1784), el *Léxico para un uso más fácil de la Crítica de Kant* (1786) de K. Chr. Schmid y su *Extracto de la Crítica de la razón de Kant* (1786)[197]. Johann Bering explicaba la filosofía de Kant en Marburgo, aunque fue casi inmediatamente prohibida por una orden gubernamental[198]. En Halle era Jakob quien explicaba las obras de Kant. En Gotinga, Feder y Christoph Meiners argumentaban contra Kant. En muchos otros lugares, la filosofía de Kant era acaloradamente discutida. Mendelssohn se había referido en su influyente libro de 1785, *Horas matinales*, al "demoledor" Kant. El volumen de la

literatura a favor y en contra de Kant creía exponencialmente. En 1786 Kant era famoso cuando no infame. Pese a su dificultad, su filosofía estaba de moda.

Algunos de sus contemporáneos se sentían bastante inquietos. Acusaban a Kant de divulgar una filosofía peligrosa. Al igual que hubo gente en Königsberg que llegó a pensar que la filosofía de Kant había vuelto loco a un joven estudiante, hubo también filósofos en otras universidades que extraían conclusiones similares. Meiners escribió en el Prefacio de su *Bosquejo de psicología* de 1786:

> Todo el que haya tenido ocasión de observar la impresión que los escritos kantianos han dejado sobre los jóvenes podrá comprender la verdad de las observaciones que Beattie expresó con ocasión de similares experiencias: nada es más injurioso para el gusto y el buen juicio que las sutilezas de los antiguos y los nuevos metafísicos, que favorecen las disputas verbales y no producen más que duda y oscuridad. Estas distracciones agotan el poder del espíritu, cuya razón, amortiguando el amor del verdadero aprendizaje, aleja su atención de los intereses de la vida humana, como también de las obras de arte y de la naturaleza, que caldean el corazón y potencian la imaginación. Finalmente, trastocan los poderes del entendimiento, destrozan los buenos principios y envenenan la fuente de la felicidad humana[199].

No podría negarse que había signos de que todo esto era cierto. En Jena, dos estudiantes llegaron a batirse en duelo porque uno de ellos había acusado al otro de no entender la *Crítica*, sosteniendo que necesitaría estudiarla durante treinta años antes de poder esperar entenderla, y luego otros treinta antes de poder comentarla[200].

El propio Kant estaba dominado por la pasión. Su imagen no era la del hombre predecible y regular que sus amigos presentarían más tarde. En abril de 1786, justamente después de la muerte de Mendelssohn, Kant se hallaba en una cena en la cual se cuestionaron los talentos de Mendelssohn. Kant lo había tenido siempre en muy alta estima y salió en su defensa. Habló con entusiasmo de su «genio original (*Originalgenie*) y de su *Jerusalén*. Empezó comentando la habilidad de Mendelssohn para convertir cualquier circunstancia en algo útil para sí mismo

y para colocar cualquier hipótesis bajo la luz más favorable». Las cosas escaparon, al parecer, de todo control, y el intercambio verbal se hizo tan agresivo «que Kant se marchó lleno de ira, después de comportarse grosera y descortésmente con el director de banco Ruffman». Incluso Hippel, el buen amigo de Kant, «quedó sorprendido y sumamente contrariado»[201]. Hippel tenía derecho a sentirse disgustado, puesto que él era el anfitrión de la cena. Hamann aprovechó esta ocasión para caracterizar a Kant del siguiente modo:

> Kant es un hombre cuyos talentos son justamente tan grandes como buenos y honorables son sus intenciones (*Gesinnungen*). Le irritan mucho los prejuicios y no pierde ocasión de negarlos, abolirlos y maldecirlos. Solo pide contar con algún tiempo para reflexionar. Le gusta hablar más que escuchar. *In puncto* a su sistema y a la fama que con él ha adquirido, se siente por el momento un tanto impresionado y más bien orgulloso, como el lector puede imaginar. Pero esta falta no hay que achacarla enteramente a él, sino en su mayor parte a su querido público[202].

El incidente de la cena es revelador de la lealtad de Kant a la memoria de un amigo muerto. Pero también muestra que Kant no era el frío pensador, la máquina bien regulada que más tarde se ganaría la reputación de haber sido. Kant no vivió mecánicamente. Hamann, que debió conocerlo bien, cuenta que por naturaleza era apasionado e impulsivo –tanto en su forma de vivir como en su modo de filosofar–. La regularidad a la que ajustó su vida no le vino de manera fácil y espontánea. Fue, por el contrario, una conquista difícil. Y lo mismo cabe afirmar de su filosofía.

Decir que «el problema con Kant» consistía en que era «un polemista feroz e intelectualmente irresponsable», cuya «innata tendencia debió verse reforzada por el aislamiento intelectual de Königsberg, que lo mantuvo alejado de todo criticismo serio», es claramente una exageración[203]. Porque, por un lado, Königsberg no estaba intelectualmente aislada, y por otro, sus argumentos no son en absoluto desdeñables. El Kant maduro no era un pensador más feroz que cualquier otro filósofo. Pero irrumpió en la escena como un pensador iconoclasta. Su filosofía crítica era justamente el resultado de una autodisciplina

sin contemplaciones, al igual que lo era su carácter moral. Pero también era algo más que eso, pues planteaba, en último término, «un arsenal de fascinantes cuestiones»[204]. Hamann decía que había «mantenido muchas duras batallas con Kant», y que a veces él había estado «obviamente equivocado» y hasta había equivocado quizá a Kant. Pero «Kant seguía siendo amigo mío a pesar de esto»[205]. Capaz de remontarse por encima de las diferencias en la argumentación filosófica con sus amistades, fue siempre un amigo leal. Que la disputa con Herder acabara en una amarga enemistad, no fue probablemente un resultado que él quisiera. Kant estaba orgulloso de su obra, y la dureza con que se había ganado su fama como escritor lo había dejado afectado. Si creemos a Hamann, «su orgullo era del tipo más inocente del mundo»[206]. El orgullo de Herder no lo era tanto, como muestran algunos de sus sucios comentarios sobre Kant.

Fue en estos años cuando Herz, otro de los alumnos iniciales de Kant, le envió a su maestro un libro, *Über den Schwindel* (Sobre el vértigo). Kant no mostró al parecer ningún interés. No leyó el libro y lo colocó en una estantería tan pronto como llegó, diciendo que él no sufría de vértigo[207]. Borowski sugería que Kant había dejado de ser amigo de Herz desde hacía tiempo y suponía que «Kant no había leído nunca la dedicatoria, aunque sabía por la carta de Herz que había una»[208]. La sugerencia de Borowski, basada en un comentario sarcástico de Kant, de que él no era ya amigo de Herz, no tiene que ser tomada necesariamente en serio[209]. El ejemplar que Herz le había enviado no tenía ninguna dedicatoria. La indiferencia de Kant se debía a su falta de interés por las cuestiones puramente psicológicas.

También ofreció apoyo financiero a algunos antiguos alumnos que se habían convertido en amigos suyos. Jachmann, por ejemplo, contaba que cuando su hermano se fue a Edimburgo a estudiar medicina, Kant le ofreció 500 táleros, que él, sin embargo, no aceptó. Kant no aprobó al parecer este gesto[210].

Por otra parte, Kant esperaba también algunas cosas de sus amigos. Así, por ejemplo, recabó la ayuda de Kraus para que respondiera a las acusaciones de Meiners de que su filosofía conducía a la inmoralidad. Kraus escribió en diciembre de 1786 que estaba trabajando en «una defensa de mi amigo Kant, que

había sido duramente insultado por Meiners en Gotinga, y que me ha pedido que escriba una apología»[211]. Este escrito iba a tomar la forma de una recensión del *Bosquejo de la historia de la filosofía* de Meiners. Kraus intentó negarse varias veces, pero como Kant no cejaba, tuvo que aceptar finalmente la tarea[212]. Al parecer, como ocurre siempre que se intenta escribir algo original, este encargo «le costó un enorme esfuerzo y una cantidad de tiempo tal que cualquier otro podría haber escrito un libro importante durante aquel lapso»[213]. Kraus empezó su recensión a mediados de diciembre de 1786 y no la acabó hasta principios de marzo de 1787. Aunque consideraba orgullosamente la recensión como una «verdadera proeza de bravura» (*Kunststück*), confesaba también que Kant «lo había forzado» realmente a escribirla[214]. Meiners había intentado explicar el éxito de Kant (todavía reciente) como una aberración, argumentando que si el público conociera mejor la historia de la filosofía, no se dejaría engañar por aquella filosofía crítica. Kraus calificaba de poco fiable la *Historia* de Meiners y explicaba el "inesperado" éxito de Kant diciendo que aquello mostraba que el público filosófico coincidía con él. La recensión apareció en la primera semana de abril. Avanzado ya el mes, Kraus le contó a Hamann que Kant no había quedado satisfecho con la recensión, que la había cambiado, y que él le ofrecía proporcionarle una reconstrucción de ella «tal como él la había concebido y escrito»[215]. Así pues, Kant no tenía reparos en presionar a un amigo para que defendiese la causa de su filosofía crítica. Una tal presión solo podía ser dañina para una buena amistad.

Tampoco fue Kraus el único en sufrir la presión de Kant. Schulz, que había publicado en 1784 una *Exposición de la Crítica de la razón pura de Kant*, fue también reclutado para luchar por la *Crítica*. Schulz parecía más dispuesto. En todo caso, Schulz publicó al menos siete recensiones de Kant y obras relevantes para Kant en la *Allgemeine Literaturzeitung* durante los años que siguieron a la publicación de su *Exposición*[216]. Pero la relación de Kant con Schulz no transcurrió tampoco sin tensiones. Así, Kant se sintió molesto cuando Schulz publicó, el 13 de diciembre de 1785, una recensión de la obra de J. A. H. Ulrich *Institutiones logicae et metaphysicae* en la *Allgemeine Literaturzeitung*. La obra era importante, pues contenía críticas de la Deducción Trascen-

dental. El recensor había añadido sus propias dudas, y a Kant no le gustó aquello. En una larga nota a pie de página de sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, respondía Kant:

> Encuentro en el informe de las *Institutiones*... del profesor Ulrich dudas, no respecto a la Tabla de los conceptos puros, sino respecto a las conclusiones que se extraen en cuanto a la determinación de los límites de toda la facultad de la razón pura y, por tanto, de toda la metafísica. En estas dudas, la penetrante crítica se declara de acuerdo con su no menos profundo autor. Ahora bien, puesto que se supone que estas dudas alcanzan al fundamento principal de mi sistema... serían causa de que este sistema... estuviese bien lejos de comportar la convicción apodíctica necesaria para su aceptación sin restricción alguna[217].

Hamann le escribió a Herder, el 4 de abril de 1786, que Kant había pasado por «un estado de ánimo inusualmente malo» por causa de esta recensión, pero que Schulz había despejado la situación al visitarlo espontáneamente. Tuvieron una larga conversación y se separaron en términos muy amigables. «El clérigo se asomó al corazón del filósofo y Kant... resultó haberse mostrado más amargo en el calor del momento de lo que él mismo hubiera querido. Esta debilidad fue revelada por su amanuense y encubierta más tarde. En cualquier caso, Kant es, pese a su impetuosidad (*Lebhaftigkeit*), una persona ingenua (*treuherzig*) e inocente. Pero igualmente es incapaz de ocultar nada a Jachmann, que es de su misma condición y también una persona joven y sin malicia»[218]. Schulz, que había sido docente privado en la universidad durante mucho tiempo, logró al fin acceder al puesto de profesor numerario de matemáticas en 1786.

LA MUERTE DE SU MEJOR AMIGO Y SUS CONSECUENCIAS: UN «MODO DE VIDA... DISTINTO»

Se piensa a menudo que la vida de Kant cambió al comprarse su propia casa, y que abandonando la costumbre de salir de noche frecuentó la sociedad solo por las tardes[219]. Pero la causa del abandono de esta costumbre no fue su cambio de residencia

(en 1783), sino la muerte de su mejor amigo Green el 27 de junio de 1786[220]. Durante sus últimos meses, Kant estuvo «verdaderamente preocupado por su viejo amigo Green, en cuya casa permanece puntualmente cada día hasta las 7 de la tarde, y los sábados hasta las 9. Green está realmente agotado, y es incapaz de abandonar la cama, el único lugar en donde encuentra la vida soportable»[221]. La muerte de Green «trastocó la vida de Kant hasta el punto de hacerle abandonar la asistencia a toda reunión social nocturna (*Abendgesellschaft*) y de renunciar enteramente a sus habituales cenas. Parecía como si deseara ofrecer como sacrificio al amigo más querido (*Busenfreund*), en la quietud de su soledad hasta el final de sus días, las horas que anteriormente había dedicado (*geheilit*) a la más íntima de sus amistades»[222]. Tal como la muerte de Funk había comportado cambios fundamentales en la vida de Kant, así ahora la muerte de Green introdujo en ella nuevos cambios. Aunque seguía acudiendo a la casa de Motherby cada domingo, y aunque seguía teniendo muchos otros amigos, a partir de esta pérdida su vida fue mucho más retirada. Era como si una parte de sí mismo hubiera muerto con su amigo; parecía como si deseara renunciar al tipo de actividades que los dos habían emprendido juntos. Esta fue también la época en la que Kant empezó a poner en orden «su propia economía». Dejó de salir a comer, pero contrató un cocinero y empezó a organizar almuerzos en su casa. No hay ninguna duda de que la razón de estos cambios obedecía al deseo de continuar la tradición inaugurada por Green.

Kant no se embarcó solo en esta nueva aventura. Le pidió a Kraus, su anterior alumno y más íntimo colega, que participara en ella[223]. Esta práctica empezó en la Pascua de 1787. Al principio comían solos, pero gradualmente fue ampliándose el círculo de amigos invitados. Los primeros fueron Hamann y sus hijos. Cuando un día se dirigían a visitar a Kraus, se tropezaron por el camino con Lampe, quien les informó de que Kraus se encontraba en casa de Kant. Así pues, se encaminaron a ella: «Encontramos a los dos contertulios en una fría habitación, completamente helados, y Kant pidió inmediatamente una *botella* de buen vino... Cuando bebo una copa, difícilmente puedo parar. Kraus permanecía sentado allí como un pobre pecador, con su pequeña porción a medio consumir...»[224].

Hamann se autoinvitó a la casa de Kant más de una vez a lo largo del año 1787[225]. Pero abandonó Königsberg a comienzos de 1788 para ir a Münster y Düsseldorf, donde tenía grandes admiradores. La principal razón de su viaje era su deseo de contactar personalmente con Jacobi. Hamann murió poco después en Münster, dejando a Kraus desolado[226]. Kant, cuya amistad con Hamann no había sido nunca muy íntima y cuyos encuentros se debían usualmente al hecho de que los dos formaban parte del mismo círculo de amigos, no acusó tanto aquella pérdida.

Otros invitados regulares eran Hippel, Jensch, Scheffner, Vigilantius, Karl Gottfried Hagen, el doctor Rink, el profesor Pörschke, el profesor Gensichen, el director de banco Ruffmann, el inspector Brahl, el pastor Sommer, el candidato Ehrenboth, Motherby y los hermanos Jachmann[227]. Todos eran ciudadanos eminentes de Königsberg, entre los que se contaban altos funcionarios gubernamentales, predicadores y comerciantes. La complejidad de esta pequeña sociedad o club cambiaba a medida que algunos de estos amigos morían y se incorporaban nuevos invitados. Cuando murió Kant, quedaban aún unos veinticuatro de sus *Tischfreunde* [amigos de mesa], que siguieron a su ataúd[228]. Fueron estas las personas que compartieron la mayor parte del tiempo de Kant durante sus últimos años, aunque realmente no lo conocían demasiado bien, puesto que sus comidas tenían al fin y al cabo un carácter más bien formal.

Kant iba siempre elegantemente vestido y cuidaba con esmero su apariencia externa; Kraus, en cambio, no se cuidaba en absoluto de tales asuntos. Habitualmente se mostraba desaliñado, con ropas raídas y con frecuencia salpicadas de manchas del rapé que aspiraba.

> Como compartiera su mesa con Kant y acudiera también a otras reuniones sociales sin preocuparse de reemplazar sus viejas vestiduras por unas mejores, Kant aprovechó una vez la ocasión para dirigir la conversación hacia el vestido y decir a Kraus: «Escuche, Herr Profesor, usted debería realmente encargarse la confección de un nuevo abrigo». Kraus supo encajar muy bien aquella sugerencia y continuó la conversación con humor e ingenio discutiendo la importante cuestión del color, del material y del corte de sus nuevos trajes; y al cabo de unos pocos días,

> Kant recibió con orgullo y aplausos a su amigo Kraus impecablemente vestido[229].

Al parecer, no era Kant el único en recordar a Kraus que se cuidara de sus ropas. Incluso sus propios alumnos consideraron necesario decirle que no podía ir a los actos oficiales vestido de aquella manera.

Cuando los dos filósofos paseaban por las calles de Königsberg, cosa que hacían con frecuencia, «llamaban evidentemente la atención». Kraus y Kant eran sorprendentemente semejantes. Los dos eran pequeños y muy delgados. Parecían hermanos, pero sus caracteres no podían ser más dispares. Kant deliberada y difícilmente expresaba sus emociones. Kraus era vital y animado, de verbo rápido y dispuesto a reírse fácilmente incluso de sus propias bromas. Kraus paseaba con paso rápido, pero cuando salía con Kant procuraba adoptar una marcha más sosegada. Kant mantenía invariablemente su cabeza dirigida al suelo e inclinada hacia un lado. Su peluca, casi siempre fuera de lugar, descansaba sobre su hombro. Esta apariencia complementaba la figura usualmente desaliñada de Kraus. El par de amigos debió haber sido la verdadera imagen de dos profesores distraídos.

Kant y Kraus tenían ideas diferentes respecto a la filosofía, pero pensaban, al parecer –sobre todo Kant–, que sus teorías eran complementarias más que opuestas. Kant era el teórico, cuya filosofía era para Kraus una «pura especulación, que flotaba, por así decirlo, por encima de la vida, y cuyo interés por esta era solamente especulativo». Kraus creía que Kant era «el maestro más grande de su tiempo». Pero también pensaba que la filosofía tenía que ser aplicada a la vida real. Él era el filósofo práctico que se interesaba por la economía y el derecho. Y de acuerdo con ello, basaba sus cursos de filosofía moral en David Hume y Adam Smith. Impartía también muchos otros cursos sobre disciplinas prácticas, tal como la economía y la matemática aplicada. Eran muchos los que pensaban que Kant y Kraus formaban los dos polos en torno a los cuales giraban los estudios en la Universidad de Königsberg. Cada uno de ellos aportaba algo importante, y los dos juntos ofrecían al estudiante un saludable equilibrio filosófico.

Kant quería mucho a Kraus[230]. Jachmann, que debía saberlo

bien por ser el amanuense de Kant durante aquel período, describe su relación de este modo:

> Kant era un amigo especialmente devoto de Kraus. Casi diariamente se refería a él con expresiones de verdadera devoción, y me aseguraba que admiraba la sabiduría y el entusiasmo de aquel gran hombre por el bien común tanto como su carácter. Que la amistad que unía a los dos era íntima y sincera puede también quedar de manifiesto por el hecho de que el profesor Kraus fue el compañero de mesa de Kant hasta que Kraus se estableció en su propia casa [231].

Estas palabras, sin embargo, pueden dar lugar a un cierto equívoco. Kraus «no era un invitado a la mesa de Kant, sino que comía con él cada día y pagaba su parte». Por otro lado, esta costumbre «no duró mucho», y la razón no fue porque Kraus se hubiese establecido en su propia casa, sino más bien por una disputa surgida entre los dos [232].

Las comidas sociales de Kant eran también una manera de combatir la soledad. Constituían el punto álgido del día, y Kant esperaba siempre con ansiedad a sus huéspedes. Usualmente invitaba a tres o cuatro amigos suyos, y a veces –sobre todo en años posteriores– también a personas que venían a Königsberg para conocer al famoso filósofo. Hasse describió el modo en que Kant esperaba puntualmente a sus huéspedes a la una del mediodía sentado usualmente ante su escritorio, y a veces vuelto hacia la puerta:

> Aunque estaba sentado, su cara resplandecía, sus ojos se mostraban vivaces y su actitud era amigable, incluso aunque a veces no lograra satisfacer las expectativas de los que lo veían por vez primera. Y cuando hablaba se mostraba encantador. Luego ordenaba a su sirviente que atendiera a la mesa, extraía personalmente de su secreter los cubiertos de plata y velaba porque todo estuviera ordenadamente dispuesto. Sus huéspedes lo precedían hasta el comedor, que era tan sobrio y simple como el resto de las habitaciones. Les hacía tomar asiento sin ninguna ceremonia, y si alguien intentaba detenerse para dar las gracias o rezar, lo interrumpía rogándole que se sentase. Todo estaba bien ordenado y limpio. Solo se servían tres platos, excelentemente preparados y sumamente sabrosos, dos botellas de vino y, depen-

diendo de la estación, fruta y postre. El almuerzo transcurría según un orden determinado. Cuando la sopa había sido servida y casi consumida, se trinchaba la carne –usualmente de vaca especialmente tierna–. Kant la tomaba, al igual que la mayoría de los platos, con mostaza inglesa, que él mismo preparaba. El segundo plato tenía que ser uno de sus favoritos (que tomaba casi a diario). Kant lo comió durante toda su vida hasta llenarse el vientre, como él decía. Del rosbif y del tercer plato tomaba poco. Cuando tomaba la sopa y la carne que contenía estaba buena y tierna, se sentía extremadamente feliz (en caso contrario, se lamentaba y se mostraba un tanto disgustado); y entonces decía: ¡Ahora, mis compañeros y amigos, hablemos también un poco! ¿Qué hay de nuevo?

Kant prefería dedicar al relax la hora de la comida y rechazaba tratar de asuntos académicos. A veces cortaba incluso hasta las asociaciones con estos. Prefería con mucho hablar de asuntos políticos, hasta el punto de disfrutar verdaderamente con ellos. También le encantaba conversar sobre las noticias de la ciudad y sobre asuntos de la vida cotidiana[233].

Estas conversaciones podían prolongarse bastante tiempo. Alguien que lo visitó durante los años noventa observó que «Kant podía seguir sentado hasta las siete o las ocho de la tarde si alguno de los comensales se quedaba junto a él»[234]. Kraus, que fue el que más lo acompañó durante este período, era con frecuencia el que se quedaba.

IDEALISMO O REALISMO: ¿NINGÚN OBJETO «EXTERNO A NOSOTROS EN UN SENTIDO TRASCENDENTAL»?

La estrella de Kant continuaba ascendiendo fuera de Königsberg. Las "Cartas sobre la filosofía kantiana" de Reinhold en el *Teutscher Merkur* en 1786-1787 contribuyeron grandemente a la popularización de su filosofía crítica. Las secuelas de la disputa sobre el panteísmo habían colocado a su filosofía en el centro mismo de la discusión filosófica. Jacobi había publicado en 1787 un libro titulado *David Hume sobre la creencia, o Idealismo y Realismo* para responder a las acusaciones de que él era un traficante de la fe oscurantista. En este libro trataba de mostrar que él había utilizado la palabra *"Glaube"*, que puede significar tanto

fe como creencia, no en el sentido de "fe" sino en el mismo sentido en el que Hume había usado la palabra "creencia" (que había sido ciertamente traducida al alemán como *"Glaube"*).

Pero más importante aún: el libro tenía un Apéndice titulado "Sobre el Idealismo Trascendental". En este Apéndice, Jacobi criticaba duramente a Kant. En un cierto sentido, esta crítica no era sino un desarrollo de las reflexiones y observaciones de Hamann sobre el "idealismo crítico" de Kant. En otro sentido, era también un desarrollo de la crítica que Reid había hecho de Hume. Al igual que Reid, Jacobi se concentró en la cuestión de la realidad de los objetos externos[235]. Porque, como Jacobi observaba,

> lo que los realistas llaman objetos reales, u objetos independientes de nuestras representaciones, son solo seres internos para el idealismo trascendental. Estos seres internos *no representan nada de un objeto que pudiera ser externo a nosotros, o con el cual pudiera relacionarse su apariencia. Están completamente vacíos de toda objetividad real y no son más que meras determinaciones subjetivas del alma.*

Además, según Kant,

> incluso somos nosotros los que introducimos el orden y la regularidad en las apariencias, a las que llamamos *naturaleza*, la cual no podría ser encontrada si nosotros, o la naturaleza de nuestra mente, no la hubiera introducido originalmente.

Por lo tanto,

> el filósofo kantiano deja completamente atrás el espíritu de su sistema cuando dice que los objetos *impresionan* los sentidos, producen de este modo sensaciones y *dan lugar a* las representaciones. Porque, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que solo puede ser una apariencia, no puede ser externo a nosotros y al mismo tiempo algo distinto a una representación... El entendimiento *añade* el objeto a la apariencia[236].

Pero por muy contrario que sea a la concepción kantiana decir que los objetos impresionan nuestros sentidos, es imposible entender cómo podría iniciarse siquiera esta concepción kantiana sin partir de tal presuposición[237].

Dicho en otras palabras, las categorías kantianas del entendimiento son realmente cualidades de la sensación. Jacobi preguntaba por qué «las leyes de la razón» son más necesarias que «las leyes de la sensación». ¿Por qué son las leyes del pensamiento "objetivas", mientras que las leyes de la sensación son solo "subjetivas"? Estas preguntas pueden ser planteadas no solo a Kant, sino a todos los racionalistas. Porque, tal como Jacobi lo veía, la afirmación de la razón y la denigración de los sentidos realizadas por los racionalistas no era más que un prejuicio. Jacobi sostenía que el sistema kantiano mismo presuponía las leyes de la sensación, y que las categorías eran sombras o débiles copias de los principios básicos de la sensación. Sin presuponer esos principios de la sensación, el sistema de Kant sería imposible.

Jacobi continuaba argumentando que un idealista trascendental no podría obtener siquiera la concepción de un objeto que es «externo a nosotros en un sentido trascendental»[238]. La concepción de un tal objeto está basada en la «revelación verdaderamente maravillosa de la sensación». Solamente el realista es capaz de obtener la concepción de un tal objeto, puesto que la sensación es para él el estado pasivo de ser actualizado por ese objeto. Pero este sentimiento es solo «una de las mitades del estado total, un estado que *no es susceptible de ser concebido meramente según esta sola mitad*»[239]. Esa concepción sugiere necesariamente un objeto externo realmente existente, y las leyes que conducen al sentido común hacia tales objetos no son leyes del pensamiento, sino leyes de la sensación. Tenemos que asumir que las cosas en sí nos afectan a nosotros. Jacobi sostenía que «*sin* esta presuposición, yo no puedo entrar en el sistema, pero *con* esta presuposición no puedo permanecer dentro del sistema»[240]. La filosofía de Kant se ha alejado demasiado de la sensación y del lenguaje ordinario. Al tratar de "purificar" al pensamiento de la influencia de las sugerencias de la sensación y a los conceptos del pensamiento de la influencia del lenguaje ordinario, la filosofía crítica se convierte en nihilismo. No existe así nada como una "razón pura". La razón está siempre "contaminada" por la sensación y el lenguaje ordinario (tal como Hamann había sostenido en su *Metacrítica*). De este modo, toda crítica de la razón debe envolver necesariamente una crítica de

las precondiciones de la razón, es decir, una crítica de la sensación y del lenguaje ordinario.

El rechazo de Jacobi de la "cosa en sí" kantiana era solo una parte de este proyecto, pero fue el criticismo el que en último término resultó triunfador. Herder también lo sopesó en un libro llamado *Dios, algunas conversaciones*, aparecido en 1787. En este libro, Herder trataba de rehabilitar a Espinosa, llevando con ello la disputa sobre el panteísmo a un nivel superior[241]. También se proponía dirigir una serie de disparos ligeramente disfrazados contra Kant. Estas escaramuzas contribuyeron más al desarrollo de las ideas de Kant que los esfuerzos de sus amigos por defenderlo, pero Kant se sentía inquieto por ellas. Y no le faltaban razones para estarlo. Porque aquellos ataques llevaban en su seno las semillas que conducirían a sus contemporáneos más jóvenes a rechazar su sistema incluso antes de que él muriera.

8

PROBLEMAS CON LA RELIGIÓN Y LA POLÍTICA (1788-1795)

AMISTAD FORZADA: «ESCRIBIR PARA KANT»

Kant había dicho en su Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (abril de 1787) que no podría entrar en controversias con sus críticos porque tendría que emplear todo su tiempo «en la futura elaboración del sistema de acuerdo con su propedéutica» (Bxliii). Jachmann observaba que durante aquel tiempo,

> el de mayor madurez y potencia mental, en que Kant elaboraba su filosofía crítica, nada le resultaba más difícil que pensar en el sistema de algún otro. Incluso solo con un gran esfuerzo lograba entender los escritos de sus enemigos, puesto que no se podía permitir abandonar su propio sistema conceptual más que por breves períodos de tiempo. Kant no tenía inconveniente en admitir esta situación y usualmente delegaba en sus amigos la tarea de leer por él y de informarle del contenido, es decir, de los resultados de los otros sistemas en comparación con el suyo. Seguramente fue esta la razón de que dejara la defensa de su sistema en manos de sus estudiantes y amigos[1].

Esta declaración de Jachmann es un tanto equívoca, porque Kant no se limitó a "delegar" esta tarea en sus alumnos y amigos, sino que activamente los animó y a veces incluso los *forzó*

(aunque solo fuera por sus dotes de persuasión) a defender su sistema. Uno de esos amigos reclutados para este menester fue Schulz, quien escribió cuatro recensiones de libros de Kant y sobre Kant en 1787, una en 1788 y algunos escritos sobre Kant para el *Philosophisches Magazin* de Eberhard en 1790[2]. Otro fue Kraus. Schulz encontró pocas dificultades en esta tarea. A Kraus, en cambio, le resultaba extremadamente difícil escribir, tanto si era para Kant como para él mismo. Su recensión de la *Historia de la filosofía* de Meiner en 1787 le había costado «un horrible esfuerzo» y tres meses de su tiempo. Y Kant pedía más.

El siguiente proyecto de Kraus era la reseña de un libro de Ulrich, la *Eleuterología, o Sobre Libertad y Necesidad*. La reseña apareció el 25 de abril de 1788 en la *Allgemeine Literaturzeitung*, y había sido acabada poco después de la recensión de la *Historia*. Kraus recibió incluso más "ayuda" por parte de Kant para la reseña de este libro de la que había recibido con el primero. El 28 de marzo Kraus le escribió al editor que le enviaba dos recensiones, una hecha por él (sobre un libro de lingüística comparativa) y otra que «no era enteramente suya», a saber, la *Eleuterología*. Kant le había facilitado algunos materiales y Kraus los había utilizado.

Ulrich defendía una especie de compatibilismo, y Kraus le criticaba que no hubiera acertado a demostrar que el determinismo (o "necesidad natural" como él lo llamaba) y la moralidad eran ciertamente compatibles. Kraus examinaba especialmente la tesis de Ulrich de que el ser humano «debe tornarse distinto o mejor, y que puede hacerlo; *sin embargo, ningún ser humano tal como ahora es puede ser distinto o mejor de lo que es*»[3]. Para Kraus, esto no tenía sentido. Nosotros no podríamos decir: «Ahora, una vez finalizado el año, la conducta de los ciudadanos de Jena durante este año recién acabado tuvo que ser absolutamente la que fue, mientras que antes de empezar el año no tenía que ser justamente tal como fue»[4]. En general, si todas las acciones fueran necesarias o estuvieran completamente determinadas en el pasado, tendrían que estar también determinadas en el presente. Ulrich, mantenía Kraus, no tendría que haber intentado hacer comprensible la libertad, sino admitir más bien –como había hecho Kant– que la libertad era incomprensible. La filosofía kantiana es ciertamente «digna de un fi-

lósofo genuino, que insiste en la evidencia científica cuando es factible obtenerla... pero también reconoce abiertamente su ignorancia cuando esta no puede ser remediada»[5]. Las objeciones de Ulrich a Kant –al menos según Kraus– estaban basadas en el supuesto erróneo de que nosotros conocemos no solo que la libertad es real, sino también «cómo está constituida»[6]. No conocemos esto último porque carecemos de intuiciones no sensibles.

El siguiente proyecto al que Kraus se vio arrastrado por Kant era una crítica de la tercera parte de las *Ideas* de Herder. Otros asuntos mantenían entonces ocupado a Kant, pues durante el semestre de verano de 1788 tuvo que ser nuevamente rector. Esta crítica no llegó nunca a término. Aunque Kraus se había comprometido a escribirla en 1787, no empezó a elaborarla hasta comienzos de 1788. En julio seguía aún trabajando sobre ella e informaba que se había alejado de aquella «desagradable tarea», y luego vuelto a tomarla al menos diez veces «solo por deber»; y después continuaba:

> Todo lo que estoy escribiendo ahora podía haberlo escrito hace dos meses si Kant no me hubiera refrenado siempre. Me ha comunicado incluso algunas de sus ideas sobre panteísmo para clarificarme algunos puntos de la recensión. Pero eso me ha puesto las cosas aún más difíciles, pues he tenido que abandonar el hilo de mi discurso y yo no puedo ajustar mi pensamiento al modo de pensar de Kant[7].

Esta es una de las razones de que Kraus no acabara nunca aquella recensión, pero había además otra. Hamann había muerto el 21 de junio, y Kraus, que estaba desolado, se sentía realmente incapaz de seguir escribiendo. En una carta escrita el 1 de febrero de 1789 exponía sus razones como sigue: «Le había hablado [a Hamann] de mi proyecto en una carta... [la recensión] en cuestión era una disputa de amor: ¿quién se ganaría la aprobación de nuestro profesor? ¿Herder o yo? Esto era lo que me hacía el trabajo atractivo e importante. Tengo que admitir que nunca trabajé con tanto ahínco como el que puse en esta recensión»[8].

Una situación peculiar. La reseña que había empezado como una defensa de Kant se había tornado en una disputa de amor

por el favor de Hamann. Kraus se sentía molesto desde el principio. Tenía que criticar a Herder para agradar a Kant y con ello corría el riesgo de herir a Hamann. Al mismo tiempo, el informe de Kraus indicaba también que se había producido un vuelco durante su elaboración de la reseña. En torno a la época de la muerte de Hamann, Kraus había comprendido que le resultaba imposible seguir el enfoque de Kant y que tenía que adoptar el suyo propio o abandonar el proyecto. Quizá por vez primera, Kraus se veía obligado a reconocer cuán diferente era su enfoque del que mantenía Kant:

> En general... todo lo metafísico es extraño a mi naturaleza, y es inútil forzarme a cultivar la metafísica. Solo puedo alcanzar el objetivo de mi recensión... si considero al panteísmo como un producto de la naturaleza[9].

Dicho en otras palabras, tendría que seguir el enfoque de la *Religión natural* de Hume o ninguno en absoluto. El enfoque metafísico con el que Kant contemplaba la religión era realmente extraño para él. De hecho, en todas sus caracterizaciones posteriores Kraus no dejó nunca de mostrar su tendencia al naturalismo y su aversión a la metafísica. Con frecuencia incluía también algún comentario irónico respecto al absurdo de hablar de una filosofía que estuviera caracterizada por el nombre de alguna persona. Así, la etiqueta de "filosofía kantiana" le parecía una monstruosidad.

Tal vez la ruptura entre Kraus y Kant fuera ineludible, pero Kant no ayudó a evitarla. Al empujarlo a realizar un trabajo que Kraus no quería, y al tratar de persuadirlo para que defendiese la postura crítica con argumentos que no eran realmente suyos, Kant rebasó la línea. Uno de los amigos de Kraus escribió:

> Cuando Kraus estaba escribiendo para Kant –porque esto era lo que realmente sucedía con las mencionadas recensiones metafísicas–, Kant le regaló un anillo de diamantes, como *pretium affectionis*. Kraus se sintió muy conmovido, y así me lo mostró entonces. Pero no iba a pasar mucho tiempo antes de que los dos tuvieran que deshacer la unión (*Verbindung*) que habían sellado con aquel anillo: la de vivir el uno para el otro[10].

Cualquiera que sea la idea que uno se haga del regalo de Kant y de la unión entre los dos tal como la cuenta el amigo de Kraus, es evidente que pronto se estableció entre ellos una gran distancia[11].

Mientras trabajaban en estas recensiones, Kant y Kraus continuaron en muy buenos términos, y al parecer les iba bastante bien. Al igual que Kant, Kraus sufría también bastante de problemas digestivos y de otras molestias hipocondríacas. Así, los dos tenían mucho de qué hablar entre sí y Kraus aceptaba de buen grado los consejos médicos de Kant. En agosto de 1787 escribía, por ejemplo:

> Mi dieta kantiana es, si continúan sus beneficios, el regalo de una nueva vida. Entre la comida de mediodía y la cena solo bebo agua. Esto me alivia mucho. Igualmente gano tiempo si como muy poco por la noche, y lo que es mejor, me siento muy bien con este régimen[12].

A medida que su desacuerdo filosófico se iba haciendo más patente y desagradable para Kraus, las comidas en casa de Kant fueron tornándose gradualmente menos placenteras. Kraus encontraba cada vez más difícil aceptar el desacuerdo de su maestro. Y la unión de ambos «no duró demasiado»[13]. Como relata un testigo de la ocasión crucial: «Kraus, molesto con Kant que lo había contradicho, exclamó: "Pronto voy a ser incapaz de distinguir el fango del agua clara". A partir del siguiente martes (el día en que usualmente iba yo a comer a casa de Kant) no volví a encontrar allí a Kraus»[14]. Esto ocurría en 1789[15].

Este testigo no recordaba con precisión cuál había sido el motivo de la discusión. Pero pensaba que se trataba de dos personalidades poderosas que posiblemente no podían coexistir pacíficamente; que eran como dos árboles plantados demasiado juntos y cuyas ramas tienen por fuerza que estorbarse mutuamente. En cualquier caso, como sabemos por algún otro, un día Kraus le dijo a Lampe que

> no volviera a pedirle que fuera a comer a la casa. Kant estaba muy apesadumbrado. Lleno de ansiedad, les decía a sus amigos que podría encontrar algún sosiego si pudiera saber la razón de

> que Kraus se hubiera retirado de aquel modo. Pero que él no acertaba a explicarse en qué podía haber ofendido a Kraus[16].

El comportamiento de Kraus fue ciertamente peculiar. Cabía tacharlo de rudeza y de una cierta ingratitud. ¿Por qué no habló claramente con Kant? ¿No habría sido más natural que le explicara directamente que sería mejor que dejaran de verse? Incluso aunque Kant le hubiera impuesto la redacción de aquellas críticas, y a Kraus le resultara muy difícil hablar con él, podía haberle escrito una carta al menos. Si Kant lo hubiera insultado abierta y claramente, no tendría necesidad de eso. Pero la verdad era que Kant no había hecho tal cosa. Tal vez Kraus se sintiera tan incómodo ante todo el asunto y encontrase tan difícil hablar claramente de él, que pensara que una ruptura brusca era el camino más fácil. En cualquier caso, en una carta a Jacobi, escrita en el otoño de 1789, le confesaba que él no se había sentido nunca mal por haber perdonado a alguien que lo hubiera insultado, «pero que el recuerdo de las tormentosas, impacientes e insultantes disputas que tuve que soportar me atormenta de tal manera que, en el mejor de los casos, no puedo sino calificar cuando menos de necias aquellas emociones»[17]. Tal vez se refiriera con estas palabras a sus altercados con Kant, o tal vez se tratara de que Kant había despertado lo peor que había en él y que su retirada se debiera a un deseo de librarse de tales preocupaciones.

Ni Kant ni sus amigos comunes sabían realmente lo que había herido a Kraus. Y cada uno se inventó su propia historia. Algunos creían que Kant se había negado a tomar el dinero de Kraus cuando este le ofreció pagar su parte en la organización de aquellas comidas[18]. Para la mayoría, la razón se encontraba en alguna desavenencia –que al parecer fueron muchas– durante las conversaciones que habían tenido. Una de sus últimas disputas versó sobre la cuestión de si había habido alguna vez un gran hombre que fuera judío. Al parecer, Kraus había defendido a los judíos como una «nación rica en talentos y dotes espirituales (*geistreich*)», mientras que se suponía que Kant sostenía que nunca había habido un judío realmente grande. Pero, como el biógrafo de Kraus ha señalado, este no dijo nunca nada positivo acerca de los judíos y, de hecho, estaba convencido de que los judíos no serían nunca buenos ciudadanos. Se decía

incluso que Kraus sentía una cierta antipatía personal hacia los judíos que él conocía. Como buen amigo de Hamann, cuya retórica antijudía era muy semejante a lo que muchos hubieran llamado antisemitismo, no era de esperar que a Kraus le interesara demasiado defender el honor de los judíos. Kant, por su parte, estimaba grandemente a Mendelssohn, hasta el punto de defenderlo de ciertos insultos, y tuvo muchos alumnos judíos a los que consideraba muy dotados y capaces. Herz era el más importante de ellos[19]. Si alguna vez ocurrió tal disputa, es más verosímil que las posiciones fueran las inversas. En cualquier caso, tal desacuerdo no habría sido la causa de su ruptura, sino meramente la ocasión. El problema real era más profundo.

Kant no habló nunca de las posibles razones del disgusto de Kraus. Él siguió teniéndolo en gran estima y jamás dijo una palabra que fuera hiriente para su antiguo amigo. Kraus tampoco reveló clara y abiertamente sus razones, pero al parecer dejó caer una serie de comentarios velados. Así, dijo que no le agradaban las largas horas de charla tras las comidas en casa de Kant. Esas horas le robaban mucho tiempo de trabajo. Es también evidente que Kraus se mostraba cada vez más crítico de la filosofía de Kant. La consideraba inútil y poco práctica, y pensaba que era absurdo que existiera una filosofía "kantiana".

Kraus llevaba toda la razón al sentirse utilizado por Kant, pero probablemente Kant no podía comprender por qué Kraus tenía que sentirse así. Escribir era muy fácil para Kant, y él estaba convencido de que Kraus era su amigo y aliado. Al parecer, Kraus no había tenido nunca el valor de enfrentarse a Kant y decirle que se sentía utilizado, que se veía forzado a escribir cosas que no deseaba, y que las largas sobremesas le robaban demasiado tiempo. En lugar de ello, se enzarzaban en discusiones sobre cosas de poca importancia. Finalmente, Kraus optó repentina y simplemente –al menos desde el punto de vista de Kant– por romper absolutamente la relación que los unía. Si este incidente no favorece mucho a Kraus, tampoco deja muy bien parado a Kant, quien aparece como una persona insensible, obsesionado únicamente con sus propios intereses e incapaz de entender al hombre que era su amigo. Esta es la razón de que Metzger tildara de egoísta a Kant.

Ninguno de los dos volvió a discutir con el otro en público,

y Kraus volvió a visitar de nuevo a Kant durante el último año de su vida. Los dos procuraban ocupar lugares adyacentes en las comidas a las que eran invitados. Pero fuera de esto, guardaron siempre las distancias. Kraus no llegó nunca a ser el tipo de amigo que Green había sido. Aunque Kant tenía muchos conocidos con los cuales podía departir en términos muy amigables, no volvió a tener ningún amigo con el que pudiese compartir sus pensamientos y de quien pudiese recabar un consejo completamente desinteresado. Kant se encontraba ahora más solo de lo que jamás había estado antes.

EN SOCIEDAD (MARTES 16 DE DICIEMBRE DE 1788): «INCLUSO LA RELIGIÓN NATURAL TIENE SU DOGMATISMO»

Aunque Kant tenía ahora su propia casa e invitaba regularmente a sus amigos a comer en ella, eso no significa que no saliera nunca. Como ya hemos visto, los domingos solía comer en casa de Motherby. Como Borowski cuenta, «Kant frecuentaba la mesa de las clases altas al igual que las alegres comidas con sus amigos, y jamás declinó una invitación de nadie a mediodía –las de la noche, en cambio, eran siempre rechazadas...»[20]. Esta restricción le debió resultar difícil a veces, puesto que a Kant le agradaba salir –y al parecer no solamente por puro placer, sino también por razones morales:

> Aunque un banquete es una invitación formal al exceso tanto en el comer como en el beber, hay sin embargo algo en él que apunta a un fin moral más allá del puro placer físico, pues brinda la ocasión de hacer que un grupo de gente pueda conversar mutuamente durante un largo tiempo.

Pero un banquete no deja de ser una «tentación para algo inmoral», y la cuestión a plantear sigue siendo: «¿Hasta qué punto está uno moralmente autorizado a aceptar estas invitaciones a extender la intemperancia?»[21].

Kant estaba permanentemente invitado en el palacio de los Keyserlingk, y allí era donde usualmente se lo podía encontrar los martes por la noche[22]. Era uno de los doce académicos y

«otras personas interesantes» que siempre contaban con un asiento en los banquetes de aquel palacio[23]. Kant impresionaba profundamente a los otros huéspedes no solo por «sus extraordinarios conocimientos... que se extendían a las materias más dispares», sino también por su «bella e ingeniosa conversación»[24].

> Kant fue amigo de esta casa durante treinta años. Aquel palacio estaba caracterizado por la sociedad más cordial (*Geselligkeit*), y los hombres de mentalidades más excelentes se encontraban como en casa tan pronto como se estimaba que su carácter moral corría parejo con sus cerebros. Kant había valorado mucho el trato con la difunta condesa, cuyo ingenio y cultura habían sido sobresalientes. Se lo veía con frecuencia tan cortés y entretenido en aquel ambiente que quien no lo conocía no habría sospechado nunca en él al profundo pensador que había introducido semejante revolución en la filosofía. En la conversación social era capaz de revestir incluso las ideas más abstractas con los ropajes más atractivos, y analizar con claridad meridiana cualquier idea que surgiera. Dominaba a la perfección el sentido de lo bello, y a veces aderezaba su lenguaje con una ligera sátira expresada siempre en un tono de máxima seriedad[25].

Kant, que siempre podía ser divertido directa y abiertamente cuando estaba acompañado de sus iguales, en el seno de la sociedad noble podía ser también sutil e ingenioso[26]. Dominaba ambos lenguajes, por así decirlo, y sabía cómo comportarse en ambos mundos, pues seguían coexistiendo dos mundos diferentes en el Königsberg de finales del siglo XVIII, pese al gran progreso realizado en el avance hacia la igualdad.

El mundo de los nobles podía resultar extraño a un observador externo. Así, uno de los visitantes relató que había encontrado desconcertante la conducta del viejo conde de Keyserlingk:

> Al sentarse a la mesa, el anciano iba vestido con un cálido gabán de lino decorado con la orden del águila negra. Después de la sopa, dos sirvientes le quitaron el gabán, y bajo él apareció una casaca más formal también de lino y con la orden del águila negra. Cuando se sirvió el rosbif, se desprendió también de esta casaca y ahora el conde aparecía sentado con un ligero traje de

> seda en el que no faltaba la orden del águila negra. De haber habido otra transformación, probablemente yo no hubiera podido reprimir una exclamación de sorpresa; pero tal como estaba vestido, a la hora del postre aparecieron solo los dos nietos de nuestro bien intencionado anfitrión, unos niños de cinco a siete años aproximadamente, vestidos de gala y con una espada al cinto que perfeccionaba su imagen cómica[27].

No sabemos si Kant, que estaría acostumbrado a esta escena, la encontraría igualmente cómica. La actitud crítica y de distanciada comicidad de la escena que el espectador describía debería haber sido más familiar para él que las metamorfosis de su anfitrión.

Incluso después de que el conde hubiese muerto, continuaron estas reuniones sociales. Esto resulta evidente a partir de la escena registrada por Hippel en la tarde del martes 16 de diciembre de 1788[28]. Hippel, que para aquel entonces había pasado de su condición de plebeyo a la de miembro de la nobleza, tenía la costumbre de anotar conversaciones y otros sucesos que podría luego utilizar en los caracteres de sus novelas. El siguiente apunte suyo muestra lo que pensaban Kant y otros intelectuales en el Königsberg de aquella época. Como siempre, estos pensamientos estaban relacionados con lo que ocurría en Berlín, en lo cual Kant tenía un interés especial. Extrañamente, Kant dijo pocas cosas en aquella particular conversación. Y, como veremos, tenía razones para ello.

> Antes de comer, las preguntas y respuestas usuales giraron en torno al estado de salud de cada uno, pues la heroína de este acto acababa de llegar de un balneario, por lo que este tipo de intercambio recibía un énfasis mayor que el habitual.
>
> *Condesa de Keyserlingk* a mí: Tenemos que separarnos, por inseparables que hayamos sido hasta ahora.
>
> *Yo:* Lo haré obedientemente.
>
> *Lady Von Recke:* Fue un extraordinario placer verlo antes de mi partida.
>
> *Yo:* No podía contar con tal extraordinario placer, pues milady deseaba partir antes.
>
> *Lady Von Recke:* La primera letra del alfabeto que le mencioné a usted me viene ahora a la mente.
>
> *Yo:* A menudo me pregunto a mí mismo qué es lo que desea

milady; aquí, como en cualquier otra parte, reconozco que no me cuento entre los intérpretes o profetas menores o mayores.

Lady Von Recke: Después de cenar me hará usted el honor de visitarme en mi habitación.

Yo: Cuando y donde milady ordene.

Lady Von Recke: Usted fue el primero en hablarme de la promoción de Herr Von Wöllner a ministro. –¿Ha oído usted la historia de la espada de la fe?

Yo: Sí, y es fácil ver que el príncipe heredero no está enteramente satisfecho con el edicto sobre religión.

Lady Von Recke: Desde luego que no, y el príncipe, como toda persona reflexiva, se sentirá igualmente disgustado con el edicto sobre la censura.

Yo: El joven Carmer me aseguró que este edicto era correcto –pero yo no sé nada de su contenido.

Lady Von Recke: Su contenido principal no tiene nada contra la Confesión de Augsburgo, nada contra el Estado.

Yo, uniéndome a ella: Y ciertamente *nada* escrito sobre nada.

Lady Von Recke: Quisieran que los protestantes tuvieran un Papa muerto, tal como los católicos tienen un Papa vivo.

Yo: Y sin embargo, Lutero se sentía tan poco satisfecho con Su Papidad que pidió explícitamente que se prescindiera de él.

Lady Von Recke: Le aseguro a usted que no he encontrado una sola línea contra el edicto sobre la religión en las librerías de Berlín.

Yo: ¿Significa esto que milady no conoce tampoco las Observaciones de Würzer?

Lady Von Recke: No. Usted conoce su suerte, ¿verdad? Realmente ha sido encerrado en Spandau.

Yo: Lo he oído, pero no sé quién fue el que le impuso esa condena.

Lady Von Recke: El gran canciller.

Yo: Pero este no prosiguió su investigación sobre él, como alguien me ha escrito.

Lady Von Recke: Cierto. El rey se reservó el derecho a juzgar por sí mismo a Würzer. Pero ¿sabe usted la mejor parte de todo este asunto? El libro estaba dedicado al rey, el rey le respondió muy favorablemente, y pocos días después fue encerrado en prisión.

Yo: Eso es enteramente nuevo para mí.

Condesa de K.: Fue sin duda el ministro principal el que insistió en que fuera conducido al interrogatorio. ¿Conoce usted al ministro principal?

Yo: No, pero he oído hablar mucho de él.

Condesa de K.: Yo estaba en Berlín cuando se casó como resultado de las intrigas del ministro Von Finckelstein. Todo Berlín comentaba que el ministro principal amaba a la madre pero se casó con la hija.

Yo: Prefacio y Dedicatoria al rey. Y detrás de todo esto no encuentro más que un autor mediocre que no tiene ningún otro mérito.

Lady Von Recke: Cuando le preguntaron qué con quien tenía tratos respondió: con el verdugo, con dos judíos, y que hacía dos meses estuvo en casa del doctor Biester. Biester fue acusado e interrogado. Y este declaró que si era una falta oír del *Magister* Würzer que deseaba escribir su libro, y si era un crimen ser un escritor mediocre, entonces Herr Würzer y él eran culpables. Después de esta declaración dejaron en libertad a Biester. ¡Que se marchara en paz!

Circulaba entonces un rumor político en el cual los funcionarios se mostraban muy activos. Kant, al igual que yo, declaró que los rusos eran nuestros principales enemigos.

Lady Von Recke y la condesa no opinaban así y se mostraban *favorables* a los rusos. Lady Von Recke nos aseguró que el emperador era odiado y no inspiraba ningún respeto en su propio país..., y que probablemente no habría guerra.

Yo deseaba la guerra y realmente la hubo, aunque acabó pronto. La razón de este deseo era que a mi entender podía ser el único medio de asegurar una paz más sólida y duradera.

Sobre Ilustración, milagros, etc.

Prof. Holzhauer: Como amigo de Göcking, no puedo determinar aún qué peligro podría encerrar el edicto religioso. Nadie puede votar siempre a favor de esta iglesia, incluso aunque hubiera un centenar de edictos.

Lady Von Recke: Muy bien, pero con ello la hipocresía se verá extraordinariamente difundida, alimentada y cultivada. Y dirigiéndose a mí me preguntó: Usted habrá leído la carta de la emperatriz, ¿no?

A Kant: Soy enemiga de todo dogmatismo, y pienso que la religión debe residir en el corazón.

Kant: Sí, pero incluso la religión natural tiene su dogmatismo.

Lady Von Recke: Pero entonces debe ser muy comprensible.

En una pequeña disputa que surgió, yo mantuve que la ciencia de la naturaleza era el enemigo más importante de la superstición; contra lo cual el profesor Kant objetó que una y otra

dependían enteramente de principios diferentes. Muy cierto, respondí yo. Pero la primera enseña no obstante cómo puede ser explicado el milagro, y con ello disipa el temor y los falsos ídolos de la superstición, puesto que la superstición está basada en milagros. Se habló mucho de Blomhard que había obtenido permiso para ir a Breslau y a Königsberg.

Condesa de Keyserlingk: ¿Qué desea hacer en Königsberg?

Exactamente lo mismo pienso yo, puesto que Su Excelencia es tan exacta, que mientras se tenga un ingreso de 5.000 táleros anuales, no existe una sola casa...

Condesa de Keyserlingk: Si mi marido siguiera aún vivo, habría convencido al rey mediante una deducción concreta que su mejor aliado es Rusia, que la casa de Austria es su enemigo real, y que siempre lo seguirá siendo.

Lady Von Recke: Esos sajones que rodean al rey... –Algo se dijo sobre Sajonia mientras la señora del coronel Heykings le decía algo a Kant.

Condesa de Keyserlingk: Rusia no tiene realmente el menor interés en despojarnos de nada. Curlandia es un muro real de separación.

Yo: Sigo sin creer que no tengamos intereses en Prusia Oriental y en los terrenos de la antigua Polonia, dado el comercio en el mar Báltico, etc.

La condesa no cambió de parecer, y lady Von Recke la apoyó en esto como una valiente mujer rusa.

Después de comer, lady Von Recke y Kant

Lady Von Recke: ¿Qué piensa usted de mi discusión con Starck?

Kant: Siento que milady tenga que enfrentarse con un hombre tan enérgico, inteligente y soberbio. Milady no debería leer una sola palabra más de sus escritos.

Lady Von Recke: Pero eso sería realmente demasiado cobarde; una vez que he hecho un sacrificio por la verdad, deseo agotarla.

Kant: Mas ¿no podría obtenerse alguna evidencia de Francia?

Lady Von Recke: Pero ¿cómo?

Kant: Debe de haber muchas personas que siguen viviendo cerca de la Biblioteca y que están informadas de todo; y puesto que tantos ciudadanos de Curlandia viajan hasta allí, las cartas podrían ser útiles.

Lady Von Recke: Usted sabe cómo viajan los jóvenes hoy. Las bibliotecas son lo último que visitan.

> La sociedad se dispersó, o más bien abandonó la escena. Lady Von Recke había conseguido que yo le prometiera no partir antes de verla a solas[29].

Esta conversación es sintomática de un evidente cambio en la atmósfera política. Federico Guillermo II y sus consejeros habían decidido que la religión necesitaba ser defendida. El rey había distinguido a Kant, concediéndole especiales honores al comienzo de su reinado. Pero dadas las opiniones religiosas de Kant y su creciente sobrenombre de "el demoledor Kant", el nuevo rey se arrepintió pronto del apoyo prestado a Kant. De manera semejante al caso del infortunado Würzer, que primero fue aceptado por el rey para ser luego encerrado en una prisión, Kant tenía toda la razón para temer por su suerte.

Federico Guillermo II no era Federico el Grande. De carácter débil, se guiaba por sus consejeros más que por su propia voluntad. Se decía que el rey «dependía de esos consejeros, y como estos defendían puntos de vista diferentes, sus políticas carecían necesariamente de consistencia»[30]. Su vida privada se caracterizó por varios escándalos sexuales de la especie más sórdida, mientras que su política pública estuvo marcada por una campaña en favor de la rectitud religiosa. Así, tras subir al trono, no se contentó con tener una esposa y una concubina, sino que volvió a casarse convirtiéndose en bígamo. Pero al mismo tiempo predicaba a sus súbditos la importancia de seguir a la Iglesia. Federico Guillermo II pensaba que la religión y la moralidad marchaban de la mano, y por tanto hizo cuanto pudo por fortalecer la religión. La hipocresía que mostraba en su cruzada en pro de la sinceridad religiosa mientras llevaba una vida tan poco edificante, no pasaba desde luego inadvertida entre sus súbditos. El nuevo rey no poseía ni la moral ni la autoridad política de su padre.

Esta ausencia de liderazgo se manifestó también en las políticas religiosas de Federico Guillermo II. Influido por la oscurantista Orden Rosacruz, se rodeó de fanáticos empeñados en poner fin a los males del racionalismo. Uno de los más importantes de aquellos rosacruces era Johann Christoph Wöllner (1732-1800), que había inducido al rey a entrar secretamente en la Orden[31]. Federico Guillermo II consiguió más o menos hacer del rosacrucismo la ideología semioficial de Prusia, esforzándose

cuanto pudo por anular las reformas de Federico II y sus ministros racionalistas. Su mano derecha en esta empresa fue Wöllner, cuya principal ambición era reemplazar a Von Zedlitz, uno de los mayores protectores de Kant en Berlín –el verdadero modelo de ministro "ilustrado", y por tanto casi el demonio encarnado para Wöllner–. El 3 de julio de 1788 lo consiguió finalmente. Wöllner obtuvo además una serie de puestos, pero lo más importante fue su promoción a ministro de Asuntos Eclesiásticos. El 9 de julio de 1788 fue publicado el Edicto Relativo a la Religión, al que siguió el 19 de diciembre de aquel mismo año el Edicto de la Censura. El primero exigía la ortodoxia más estricta de todos los predicadores. Entre otras cosas declaraba:

> Hemos observado con pesar... que muchos pastores protestantes se permiten una desenfrenada libertad en el tratamiento del dogma de su confesión... No se avergüenzan de adoptar los miserables errores, hace tiempo refutados, de los socinianos, deístas, naturalistas y otras sectas, y de difundirlos entre la gente con impertinente impudicia bajo la tan desgastada bandera de la *Aufklärung* [Ilustración]. Tales pastores denigran el respeto que siempre ha inspirado la Biblia... Arrojan sospechas sobre los misterios de la religión revelada, e incluso los hacen aparecer como superfluos...[32].

El objetivo del segundo edicto era el de proporcionar el mecanismo para suprimir todo escrito que no fuera estrictamente ortodoxo. Los predicadores racionalistas se veían ante la tesitura de predicar la doctrina adecuada o dimitir. No fue sorprendente, por tanto, que el Edicto Relativo a la Religión se hiciera extremadamente impopular entre los intelectuales prusianos. El anterior apunte de Hippel es indicativo del interés que este problema despertaba también en Königsberg. A Kant debió preocuparle la posibilidad de perder su cátedra. La conversación recién transcrita tuvo lugar tres días antes de que el Edicto fuera publicado. Biester, con el que Kant tenía una conexión muy estrecha, había sido interrogado, y se le había encarcelado en la prisión de Spandau simplemente por lo que había escrito. Esto puede explicar muy bien la razón de que Kant hablara tan poco sobre este tema.

La conversación sobre Starck era quizá más interesante para

Hippel, el francmasón, que para Kant. Kant conocía bien a Starck desde los tiempos en que este había residido en Königsberg. Los dos habían mantenido estrechas relaciones veinte años antes, y Starck seguía teniendo familia en Königsberg, pues se había casado con alguien de la ciudad además de tener cierto parentesco con Kraus[33]. En cualquier caso, Starck había roto con los francmasones en 1785 y había tratado de exponer lo que ahora le parecían locuras de los masones en una novela titulada *St. Nicaise*. Hamann lo había acusado ya de ser un criptocatólico y jesuita durante los primeros años de la década de los setenta. Puesto que la *Berlinische Monatsschrift* tenía estrechos lazos con la francmasonería, Starck no tardó en ser atacado en sus páginas, y sus enemigos repitieron la acusación de criptocatolicismo. Pero al parecer no sabían que, de hecho, se había convertido al catolicismo durante una estancia en París. En Königsberg se conocía esta conversión[34]. La cuestión era cómo probarla.

En cualquier caso, puesto que Starck no tardó en convertirse en uno de los enemigos de la Revolución Francesa, que Kant saludó con entusiasmo, esta conversación añadía un nuevo interés. El apunte de Hippel introduce algunos de los problemas más importantes que Kant había de abordar durante la década siguiente. Pero no deja de darse un curioso contraste entre el papel de Kant en esta conversación y su papel en la conversación pública. Dijo muy pocas cosas en esta ocasión, pero tenía mucho que decir sobre el secuestro de "la única libertad" (Lessing): la libertad de expresión que Federico el Grande había garantizado. Federico Guillermo II iba a retrotraer a Prusia al estado de cosas conocido durante la juventud de Kant. Dada la importancia que la libertad de pensamiento y de expresión tenían para el desarrollo de la especie humana, Kant no podía estar tranquilo –y no lo estaba de hecho–. A partir de ahora, la religión iba a jugar un papel mucho más importante en su vida que el que había jugado hasta entonces. Y este giro no era achacable solo al desarrollo de su propio proyecto crítico, sino también a circunstancias políticas externas.

LA REVOLUCIÓN: «HE CONTEMPLADO LA GLORIA DEL MUNDO»

El 12 de julio de 1789, en París, lejos de Königsberg, estallaron finalmente aquellos disturbios que desde hacía tiempo se venían fraguando y que eran tema de muchas conversaciones entre Kant y sus amigos. Francia estaba en bancarrota como resultado de la Guerra de los Siete Años, la intervención en la Revolución Americana y el despilfarro del gasto. Jacques Necker fue nombrado ministro de Finanzas y secretario general. Pero la crisis financiera no mejoró sustancialmente. El pueblo pasaba hambre. Como último recurso, Luis XVI convocó los Estados Generales, esperando aprobar con eso las necesarias reformas fiscales. Las reuniones tuvieron lugar en Versalles en mayo de 1789. Los diputados el Tercer Estado, apoyados por muchos miembros del bajo clero y algunos nobles, ejercieron una gran presión en favor de drásticas reformas políticas y sociales. Como el rey se resistiera, instauraron por su cuenta la Asamblea Nacional el 17 de junio, jurando solemnemente no disolverla hasta que hubiera sido redactada una nueva constitución. El 11 de julio, el rey hizo dimitir a Necker. Este acto provocó una rebelión de los ciudadanos de París. Los soldados de la *Garde Française* se unieron a los amotinados, y el 14 de julio fue asaltada la Bastilla. El régimen de Luis XVI fue derrocado, aunque él siguió siendo nominalmente el rey. El 16 de julio readmitió a Necker y licenció a sus tropas. Dos días después, el rey «reconoció a las nuevas autoridades nacidas de la insurrección»[35]. Los resultados de la Revolución se dejaron sentir en toda Francia. El 4 de agosto de 1789 la Asamblea abolió todos los privilegios feudales. En una rápida sucesión de acontecimientos, el viejo orden quedó arrasado más prontamente de lo que nadie hubiera creído posible. El espíritu del nuevo orden estaba expresado en el preámbulo de una constitución que aún estaba por escribir. Como lo ha descrito un historiador,

> era un texto noble y bien redactado, cercano con frecuencia al modelo americano. La esencia del escrito estaba expresada en muy pocas frases... Primero lo conseguido el 4 de agosto: «Los hombres han nacido libres y continúan libres y con iguales derechos». ¿Qué derechos? Libertad, propiedad, seguridad y resis-

> tencia a la opresión, con todo lo que esto conllevaba: igualdad civil y fiscal, libertad individual, admisibilidad de todo el mundo para todo tipo de empleos, *habeas corpus*, leyes no retroactivas, garantía de la propiedad[36].

Todos los intelectuales en Alemania seguían aquellos acontecimientos con el mayor interés. Hubo algunos brotes de violencia en Renania. Pero no surgió ningún movimiento de masas de carácter revolucionario.

Algunas de las figuras intelectuales más importantes de Alemania, tales como Goethe y Möser, se opusieron a la Revolución desde un principio. Pero la mayoría –al menos en sus comienzos– la apoyaron con entusiasmo. Viejos escritores como Klopstock y Wieland hicieron suyas sus metas. Autores jóvenes como Herder, Schiller y Fichte (los tres influidos por Kant) escribieron con entusiasmo en favor de la causa de la Revolución. El propio Kant se sentía tan inspirado como lo estaban sus estudiantes. Como uno de sus conocidos dijo, tratando de corregir la idea errónea de Fichte de que Kant no se había dado por enterado de la Revolución Francesa: «Vivió y se emocionó con ella; y, a pesar de todo el terror, siguió manteniendo tan intactas sus esperanzas que cuando se enteró de la proclamación de la república, exclamó profundamente excitado: "Ahora puedes dejar que tu siervo se vaya en paz a su tumba, pues ya he contemplado la gloria del mundo"»[37].

Friedrich Gentz, que había estudiado con Kant en 1783, pensaba lo mismo. En diciembre de 1790 le escribía a Garve:

> La Revolución constituye el primer triunfo práctico de la filosofía, el primer ejemplo en la historia del mundo de creación de un gobierno basado en los principios de un sistema ordenado y racionalmente construido. Este ejemplo es la esperanza del género humano y una fuente de consuelo para los hombres de todo el mundo que continúan gimiendo bajo el peso de los antiguos males[38].

Gentz, juntamente con muchos otros, cambió pronto de parecer. La Revolución pasó pronto a ser declarada la obra de hombres viciosos, francmasones e *illuminati*. Los que criticaban el orden existente fueron llamados "jacobinos", y «un diluvio

de edictos opresivos cayó sobre toda Alemania»[39]. Starck, el "criptocatólico" con raíces en Königsberg, fue uno de los principales proponentes de esta corriente. Kant, por su parte, permaneció siendo un firme partidario de la Revolución, como mostraron sus publicaciones subsiguientes.

Kant no se limitaba a defender la Revolución solamente en público. Este tema era también un importante tema en su vida privada. Metzger tomaba como una mera «peculiaridad del carácter de Kant» y no como un "vicio" que este

> defendiera durante muchos años con enorme franqueza y valentía sus principios, que eran favorables a la Revolución Francesa, contra cualquiera (incluyendo a hombres de la más alta jerarquía en el Estado) –desconozco si siguió haciéndolo así durante los últimos años de su vida–. Hubo un tiempo en Königsberg en el que todo el que juzgaba suavemente, y ni siquiera con aprobación, a la Revolución era llamado *jacobino* e incluido en una lista negra. Kant no se dejó amedrentar por esto y hablaba francamente en las mesas de los nobles de las metas de la Revolución, y el respeto de sus contertulios ante su figura era tan grande que no se atrevían a expresar sus opiniones frente a él[40].

Por otra parte, al menos si podemos confiar en Borowski, el propio Kant no podía tolerar el desacuerdo en este punto. «Se sentía insultado ante una contradicción abierta, y si esta persistía se mostraba implacable.» No deseaba ciertamente imponer sus opiniones a nadie, pero odiaba las discusiones sobre este tema. Cuando observaba [en alguien] una repetida tendencia a la disidencia, prefería evitar toda ocasión que pudiera desembocar en una disputa. Así, a un hombre de quien todo el mundo sabía que sus opiniones sobre la Revolución Francesa eran completamente opuestas a las suyas, le dijo Kant una vez: «Creo que sería mejor que no hablásemos en absoluto sobre este tema»[41]. En cuestiones relativas a este magno acontecimiento era muy dogmático[42]. Pensaba que la Revolución era una cosa realmente buena y solo le inquietaba la posibilidad de que tomara una dirección "estéril". El terror o el escándalo no parecían preocuparle demasiado. Ciertamente, era «muy difícil, si no imposible, hacerlo cambiar de parecer, incluso aunque los sucesos en Francia contradijeran los hechos»[43].

La política de la Revolución era su tema favorito de conversación, y estaba tan ansioso por conocer los nuevos desarrollos que «hubiera caminado varios kilómetros para recoger el correo». La información privada fiable le producía la mayor de las alegrías[44]. Tan tarde como el año 1798, seguía «amando la tarea de los franceses con toda su alma, y todas las noticias sobre la inmoralidad no lograron hacerle dudar de que "el sistema representativo era el mejor"»[45]. Kant era «abiertamente un republicano». El capellán de corte, un profesor de matemáticas y defensor de Kant, era al parecer uno de los pocos que mantenían la misma opinión[46]. Y también era este el caso de Kraus, cuyo interés por los acontecimientos franceses acabó por «convertirlo en un republicano a carta cabal»[47].

LA CRÍTICA DEL JUICIO (1790): «FUNCIONALIDAD SIN UNA FINALIDAD»

Tan pronto terminó la segunda *Crítica* en el verano de 1787, Kant comenzó a «trabajar sobre la *Fundamentación de la crítica del gusto*»[48]: Cuando esta apareció finalmente en 1790, se había transformado en la *Crítica* misma.

Dos años antes de publicar esta «parte final de la Crítica», Kant había escrito un ensayo, "Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía", que fue publicado en *Der Teutsche Merkur* de enero y febrero de 1788. El motivo del ensayo fueron las críticas de dos de sus artículos, "Concepto de una raza humana" y "Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana", aparecidas también a finales de 1786 en *Der Teutsche Merkur*. El autor de estas críticas era Johann Georg Adam Forster, el hijo más joven del famoso geógrafo Johann Reinhold Forster. Kant deseaba responder a estas críticas, y puesto que, por otra parte, Karl Leonard Reinhold le había preguntado en octubre de 1787 si él no tendría inconveniente en dar su aprobación pública a las "Cartas sobre filosofía kantiana", Kant aprovechó la oportunidad de atender en un solo acto a los dos compromisos, aunque los escritos tenían poco que ver entre sí[49].

Kant se ocupó del asunto de Reinhold al final de su artículo diciendo que el autor de las "Cartas" anónimas contaba con su

total aprobación puesto que los dos trabajaban conjuntamente en favor de una "causa común": la del cultivo de una «razón especulativa y práctica de acuerdo con principios firmes»[50]. También le daba las gracias al autor, y en el último párrafo, que parecía más una posdata, identificaba a Reinhold como el autor de las cartas y le expresaba su satisfacción por su reciente nombramiento de profesor de filosofía en Jena. Kant debía sentirse encantado de que otro de sus seguidores ocupara aquel puesto: su filosofía iba ampliando su esfera de influencia en la academia.

En este mismo ensayo trató Kant de clarificar primero su concepto de "raza" para responder a una de las críticas de Forster. Empezó por rechazar la tesis de este sobre la existencia de solo dos razas, la negra y la blanca, y de que fueran dos los orígenes (*Stämme*) básicos de la especie humana. Kant insistía en que las razas eran cuatro y que todas ellas tenían un origen único. La doctrina de Forster no solo era innecesariamente compleja, sino que tampoco acertaba a explicar satisfactoriamente las diferencias entre los hombres. Por otra parte, si Forster estaba en lo cierto al sostener que los seres humanos se habían originado por separado en dos partes distintas del mundo, y si las diferencias entre los humanos justificaban que se hablase de cuatro razas, entonces Forster tendría que admitir que en sus inicios hubo cuatro tipos diferentes de seres humanos. Al lector contemporáneo, una gran parte de esta discusión puede resultarle aburrida en el mejor de los casos y ofensiva en el peor –por ejemplo, la afirmación de Kant de que los hombres de piel oscura (como los gitanos) tienen una aversión innata al trabajo duro y no serán nunca buenos granjeros[51].

El segundo tema era más filosófico. Kant deseaba rebatir la acusación de Forster de que su insistencia en los principios teleológicos no era filosófica, y que con el "Principio conjetural" permitía que la teleología se introdujera en la ciencia. En su ensayo, Kant empieza observando que de ninguna manera pretende él cuestionar la idea de que la naturaleza necesite ser explicada empíricamente usando solamente principios causales. A diferencia de los que hablan de "fuerzas básicas" de la materia, a las que hacen responsables de la creación de la naturaleza y de los géneros naturales, él no introduce conceptos

vacíos y no científicos. Su concepción de los fines es muy diferente. La teleología no procede según un sistema hilozoísta, ni es un intento de invalidar la causalidad de la naturaleza. Por añadidura, el «principio teleológico en la naturaleza debe estar siempre empíricamente determinado». Lo mismo habría que decir de los fines de la libertad si la naturaleza nos hubiera dotado primeramente con los objetos de la volición, esto es, con necesidades e inclinaciones, y luego nos hubiera permitido elegir. «Pero la *Crítica de la razón práctica* prueba que hay principios puros prácticos que determinan a la razón *a priori* y que por tanto dan fines *a priori* a la razón.» Mientras que la teleología se muestra incapaz de explicar completamente la naturaleza porque está restringida por condiciones empíricas, debemos esperar que «una doctrina pura de la libertad» pueda aportarnos esa explicación completa. Puesto que la moralidad debe ser contemplada como algo que es realizable en la naturaleza, la teleología moral debe ser también aplicada a la naturaleza. Y en esta medida está justificada[52].

Estos temas –retomados nuevamente al final de la tercera *Crítica*– eran importantes para Kant desde el inicio de sus preocupaciones por los temas estéticos. Se ha dicho que el tratamiento kantiano de esta obra procede en tres etapas. Así, John H. Zammito, basándose a su vez en el trabajo anterior de Michel Souriau, Gerhard Lehmann y Giorgio Tonelli, distingue tres fases en este desarrollo: una etapa estética (verano de 1787-1788), un giro cognitivo (comienzos de 1789) caracterizado por el "juicio reflexivo", y un enfoque ético (final del verano u otoño de 1789), presidido por el concepto de lo "suprasensible"[53]. Se dice que esta última fase es «resultado directo de la lucha de Kant contra el panteísmo»[54]. Si esto es cierto, entonces Kant trabajó sobre la tercera *Crítica* durante más de tres años, motivado en gran parte por fuerzas externas. Zammito cree que la más importante de aquellas fuerzas fue sobre todo Herder. La tercera *Crítica* es para Zammito un intento de responder a Herder, y no vacila en sostener que esta *Crítica* «fue casi un continuado ataque a Herder» y que, en especial, la mayor parte de la Crítica del juicio teleológico debe ser interpretada como un argumento en el cual se perfila a Herder como el "innominado antagonista". Según Zammito, los «orígenes de la tercera Crítica

se encuentran en la enconada rivalidad de Kant con Herder»[55]. Esta rivalidad es la que forma el trasfondo contextual más importante de esta obra. El nuevo dogmatismo de Herder, el hilozoísmo, y la captación artística de la ciencia, tenían que ser refutados antes de que el criticismo de Kant pudiera salir triunfante.

Es cierto que Kant pensaba que había que refutar a Herder, pero –y esto es importante– no deseaba hacerlo él mismo. Intentó delegar esta tarea en Kraus, declinando refutar personalmente a Herder porque deseaba trabajar sobre su tercera *Crítica*. Era inverosímil, por tanto, que esta obra se convirtiera en una mera polémica contra Herder. El conflicto surgido entre Kraus y Kant muestra también que Kant no empezó de repente, en el otoño de 1789, a reflexionar sobre el panteísmo. Por otra parte, ya había empezado a escribir notas para Kraus antes de junio de 1787. La cuestión clave de Zammito, «¿Por qué introdujo Kant la teleología?» o «¿Por qué permitió que la teleología "se insinuase en" una obra sobre estética?», es anacrónica. Los contemporáneos de Kant no la habrían visto como una intrusión, sino más bien como una cuestión estrechamente conectada con los problemas que por entonces Kant estaba investigando. La físico-teología, o consideración de la «estructura del mundo en todo su orden y belleza», estaba íntimamente ligada con temas que hoy pertenecen a la estética[56]. La estética no era entonces una disciplina muy bien definida, y diferente en todo caso de lo que hoy entendemos por ella. Finalmente, la carta de Kant a Reinhold de diciembre de 1787 deja bastante claro que la teleología fue desde el principio una parte importante de su proyecto[57]. Y esto era justamente lo que podría esperarse si se tiene en cuenta el papel central que la teleología había jugado en el pensamiento de Kant cuando este ingresó en la escuela superior. Las interconexiones entre teleología y teología habían interesado ya a Kant en su *Historia natural general*[58]. No había necesidad de que Herder dirigiera su atención hacia este problema.

La tercera *Crítica* de Kant es frecuentemente interpretada como un tratado de estética, y su primera parte se ocupa esencialmente en efecto de problemas de estética. En ella argumenta Kant que aunque los juicios estéticos están basados en el sen-

timiento, sus pretensiones de validez objetiva no se apoyan en los sentimientos mismos, sino en principios judicativos *a priori* que son las precondiciones para tales sentimientos. Kant también se ocupa en esta obra del problema de la unidad de su propio sistema, del problema general de la aparente finalidad de la naturaleza, de los problemas que plantea la pretendida necesidad de aplicar conceptos teleológicos en biología y de algunas cuestiones teológicas.

La *Crítica del juicio* está dividida en dos partes, la Crítica del juicio estético y la Crítica del juicio teleológico. Las dos partes tienen una Analítica y una Dialéctica, pero la Dialéctica del juicio teleológico está seguida de un largo Apéndice sobre el método de aplicación de este tipo de juicio y de una observación general sobre la teleología[59]. Las divisiones de Kant son claramente expresiones de su deseo de elegancia arquitectónica. Sin embargo, especialmente en la segunda parte, este interés arquitectónico parece estorbar más que ayudar. El Apéndice y la Nota son tan extensos como la Analítica y la Dialéctica juntas. Está lejos de ser claro que la división, que pudo cumplir bien su papel en la primera *Crítica*, cumpla ninguna función esencial en esta.

La Crítica del juicio estético trata del problema de la validez de los juicios estéticos. Este problema surge de una peculiaridad de nuestras manifestaciones acerca de cuestiones estéticas. Cuando afirmamos, por ejemplo, que «esta pintura de Rembrandt es bella» o que «El Gran Cañón es sublime», expresamos nuestros sentimientos y no hacemos declaraciones de conocimiento objetivo. Pero al mismo tiempo, tales expresiones, que pueden ser llamadas juicios de gusto, pretenden ser algo más que meros informes de lo que sentimos. Estamos convencidos de que tales juicios esconden algo más, que encierran algo de importancia universal. ¿Qué es lo que justifica tales convicciones?

En la Analítica de lo bello, Kant delinea primeramente cuatro características del juicio del gusto, o, más bien, de uno de sus elementos: la belleza. Luego intenta mostrar que podemos invocar la universalidad porque los juicios del gusto son estimaciones de los objetos en los que encontramos placer o aversión con independencia de cualquier otro interés que podamos

hallar en ellos. Así, lo que es bello nos deleita sin provocar en nosotros interés alguno. En segundo lugar, lo bello es algo que complace universalmente, aparte de cualquier concepto que podamos tener de él. Kant sostiene que los juicios sobre el placer no pueden posiblemente aproximarse a la validez intersubjetiva de los juicios sobre objetos. Pero esta validez sería requerida si tales juicios tuvieran que envolver conceptos. En tercer lugar, la belleza es «la forma de la finalidad de un objeto, en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin»[60]. Distinguiendo entre dos clases de belleza, a saber, la belleza libre y la dependiente, donde la belleza libre no presupone ningún concepto de lo que el objeto debería ser, y la dependiente sí presupone tal concepto, Kant sostiene que, hablando estrictamente, el juicio del gusto se interesa solo por la belleza de la primera clase. Los juicios que envuelven perfección tienen realmente siempre un componente intelectual. Finalmente, lo «bello es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción»[61]. Los juicios del gusto comportan un acuerdo unánime entre todo el mundo, pues hacen referencia al sentido común que es patrimonio de todos. Y esto significa que tales juicios presuponen «que hay un sentido común... por el cual entendemos, no un sentido externo, sino el efecto que nace del libre juego de nuestras facultades de conocer»[62].

Kant define a lo sublime como aquello que «es *grande per se*»[63]. Es similar a lo bello en la medida en que produce placer por sí mismo y no presupone ningún concepto. Mientras que lo bello comporta siempre una cuestión sobre la forma de un objeto, lo sublime puede encontrarse incluso en objetos que carecen de forma. Lo sublime envuelve una representación de lo ilimitado. Mientras que el deleite está conectado en lo bello con la cualidad, en lo sublime está conectado con la cantidad. Y de acuerdo con ello, Kant pasa a mostrar que los juicios sobre lo sublime, que desde luego deben envolver a las categorías, son en su cantidad "universalmente válidos", en su cualidad "desinteresados", en su relación "subjetivamente finales", y en su modalidad "necesarios"[64]. Es el mismo enfoque que el adoptado en la discusión de lo bello. Sin embargo, mientras hay solo una clase de belleza, hay en cambio, según Kant, dos clases de lo sublime, lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Lo

sublime matemático está relacionado con la facultad de conocer, lo sublime dinámico con la facultad de desear. El uno deja a la mente en reposo; el otro la conmueve.

Los resultados de la discusión kantiana sobre lo bello y lo sublime son las definiciones siguientes: 1) Lo «*bello* es lo que place en el mero juicio (por tanto, no por la intervención de ningún sentimiento de sentido que concuerde con un concepto del entendimiento). De esto se sigue inmediatamente que lo bello tiene que causar placer con independencia de cualquier interés». 2) Lo «*sublime* es lo que place inmediatamente por su resistencia contra el interés de los sentidos»[65]. Es «un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al espíritu a pensar la inaccesibilidad de la naturaleza como exposición de ideas»[66]. Mientras las ideas no se dejan representar porque sus objetos son no-naturales o suprasensibles, el sentimiento de lo sublime vivifica a esos conceptos de por sí abstractos. Este sentimiento «expande el alma». Lo sublime ha de tener siempre una referencia a nuestro modo de pensar o a máximas «que se proponen dar supremacía sobre la sensibilidad a la dimensión intelectual de nuestra naturaleza y a las ideas de la razón». Así, Kant sostiene:

> Quizá no haya en el libro de la ley de los judíos ningún pasaje más sublime que el mandamiento: «No debes hacerte ninguna imagen tallada ni alegoría alguna, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra...». Este solo mandamiento puede explicar el entusiasmo que el pueblo judío, en su período civilizado, sintió por su religión... Lo mismo exactamente ocurre con la representación de la ley moral y de la capacidad de la moralidad en nosotros[67].

Cualquiera que sea lo que el sentimiento de lo sublime aporte a las ideas, no les proporciona en todo caso imágenes concretas.

Kant compara su "exposición trascendental" del juicio estético con la versión "fisiológica" de Burke, tal como había comparado su Deducción Metafísica en la primera *Crítica* con la explicación fisiológica dada por Locke; y se muestra presto a señalar que la deducción empírica de este puede ser un primer paso hacia una crítica del gusto, pero que no es suficiente. So-

lamente al asumir que hay un componente *a priori* en el juicio del gusto, es cuando podemos realmente juzgar el juicio de los otros acerca de lo que es bello o sublime.

Si existe tal componente *a priori*, entonces el esquema kantiano exige también una deducción de algún tipo. Pero Kant sale al paso de esta exigencia afirmando que la exposición ya ofrecida sobre los juicios de lo sublime en la naturaleza «es también al mismo tiempo su Deducción»[68]. Solo los juicios del gusto necesitan una deducción. Pero puesto que, dadas las peculiaridades de los juicios del gusto, es imposible la existencia de un principio objetivo del gusto, esta deducción tampoco puede ser objetiva. «A pesar de que los críticos, como dice Hume, pueden razonar con más plausibilidad que los cocineros, también ellos comparten su mismo destino»[69]. Lo que puede ser probado es la necesidad subjetiva, ni más ni menos. Hemos de mostrar cómo es posible un juicio que, por una parte, está basado exclusivamente en el sentimiento de placer que experimenta un individuo ante algún objeto, y que, por otra, ese mismo sentimiento es atribuido necesariamente a todo posible observador que lo contempla. Esta necesidad solo puede estar basada en ese factor «subjetivo que se puede presuponer en todos los hombres (como exigible en general para el conocimiento posible)»[70]. Y este factor puede hallarse en la comunicabilidad de todas las sensaciones, y por tanto en el *sensus communis*.

Kant aclara cuáles son las exigencias fundamentales de este *sensus communis* remitiendo a sus lectores a tres máximas del entendimiento común (o sentido común) humano, a saber: 1) pensar por uno mismo, 2) pensar desde el punto de vista de cualquier otro, y 3) pensar siempre de manera consistente. Aunque no sea del todo claro que las observaciones sobre la naturaleza y el arte que seguían y redondeaban la discusión de Kant en la Analítica ayudaran demasiado a los críticos, esos críticos se sentirían sin duda hoy más seguros si se ajustaran a estos principios.

La Dialéctica del juicio estético es muy breve (solo cinco secciones). En ella plantea y resuelve Kant la antinomia entre la tesis de que el juicio del gusto es no conceptual –porque si lo fuera estaría abierto a la discusión– y la antítesis de que el

juicio del gusto es conceptual –puesto que hay una diversidad de juicios y en consecuencia disputas–[71]. Kant nos asegura que «toda contradicción desaparece si se dice: el juicio de gusto se funda en un concepto (el de un fundamento, en general, de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el juicio), por el cual, empero, no se puede conocer ni demostrar nada en consideración del objeto, porque ese concepto es en sí indeterminable, y no sirve para el conocimiento»[72]. Esto muestra nuevamente cuán estrechamente están conectados el gusto y la moralidad. La belleza es un símbolo de la moralidad.

> El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación también en su libertad como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible[73].

En la Crítica del juicio teleológico sostiene Kant que las explicaciones mecánicas de la naturaleza son incapaces de dar sentido a la forma orgánica. No pueden explicar siquiera el origen de una hoja de hierba. La naturaleza parece haber sido diseñada. Todo parece tener una función. Para dar cuenta de esto, Kant formula un principio de razón que afirma que «Todo objeto en la naturaleza es bueno para algo; nada en ella es vano». Aunque este es un principio subjetivo, es decir, una máxima, que es meramente regulativa y no constitutiva, es sin embargo una especie de «hilo conductor para la observación de una clase de cosas naturales»[74]. Es ciertamente, por tanto, un principio «inherente a la ciencia». Y puesto que es una máxima, no necesita de una deducción.

Por otra parte, da lugar a una antinomia, o sea, al conflicto entre la tesis de que «Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas» y su antítesis: «Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles solo según leyes meramente mecánicas»[75]. Sin embargo, hablando estrictamente, no podemos afirmar ni una ni otra tesis, sino restringirnos a las máximas subjetivas que dicen: «Toda producción de cosas materiales *debe ser juzgada como* posible según

leyes mecánicas» y «Algunos productos de la naturaleza material *no pueden ser juzgados como* posibles solo según leyes meramente mecánicas». No hay contradicción alguna entre estas dos máximas. De hecho, cada una de ellas puede tener su lugar en la ciencia, y mientras procuremos aplicar la segunda máxima con un criterio económico, no representará ningún obstáculo en el camino de una ciencia rigurosa.

El problema de la teleología da lugar al problema del designio, y el designio lleva de modo casi natural a la teología, cuidando de colocar el énfasis sobre la palabra "casi". Recogiendo temas que han aflorado a la superficie en su disputa con Herder y Forster, y que habían jugado un gran papel en la ruptura de Kraus con él, Kant analiza el panteísmo y el teísmo como soluciones al problema de la teleología. Su tesis es que las dos posturas son falsas. La idea espinosiana de un sustrato unificado que subyace tanto al pensamiento como a la naturaleza (extensión) «no puede producir nunca la idea de finalidad»..., y «la posibilidad de una materia viviente..., no puede ni siquiera pensarse»[76]. Aunque el teísmo es también falso, «tiene la ventaja de que, por medio de un entendimiento que atribuye al ser primero, arranca de la mejor manera la finalidad de la naturaleza al idealismo e introduce una causalidad intencionada para la producción»[77].

La teleología no es una rama de la ciencia natural ni tampoco de la teología, sino que pertenece a una ciencia de la crítica, y por cierto solo a la crítica

> de una facultad particular de conocer, a saber, el juicio. Pero en cuanto contiene principios *a priori*, puede y debe decir el método de cómo se debe juzgar sobre la naturaleza...; y así, su metodología tiene, por lo menos, un influjo negativo en el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza, y también en la relación que esta pueda tener en la metafísica con la teología como propedéutica de esta última[78].

El fin último de la naturaleza como sistema teleológico es, como ya antes había señalado Kant, un tipo particular de cultura humana, esto es, «una constitución que regule de tal modo las relaciones mutuas de los hombres, que permita oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de

la libertad que están en recíproco antagonismo»[79]. Tal sociedad deberá estar inmersa en una totalidad cosmopolita.

¿Qué es lo que justifica la idea de que el hombre es el fin de la naturaleza? La moralidad. Solo los hombres son seres autónomos. Solo ellos son capaces de una legislación incondicionada, lo cual es un fin «al cual toda la naturaleza está teleológicamente subordinada»[80].

La teología física es una «teleología física mal entendida»[81]. Así como el sistema teleológico de la naturaleza debe ser entendido desde la perspectiva del desarrollo moral, así también la teología debe extraer sus claves de la moralidad. Dando un nuevo color al argumento que postula a Dios como condición de la posibilidad del más alto bien, Kant sostiene que «es tan necesario asumir la existencia de Dios como lo es reconocer la validez de la ley moral»[82]. Una ética teológica es una "monstruosidad" casi tan grande como un física teológica. Lo que sí es posible es una teología ética. Su piedra angular no es la existencia de Dios, sino la de la libertad humana.

A Kant le preocupaba que su tercera *Crítica* corriera la misma suerte que la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, es decir, que tardara meses en aparecer. Por esta razón, cambió de editor. La tercera *Crítica* apareció en la editorial *de la Garde* en Berlín. Él mismo recomendó al editor a Kiesewetter como amanuense[83]. Kant envió a Berlín, el 21 de enero de 1790, la primera parte del manuscrito, el 9 de febrero la segunda parte, y un pequeño resto final el 3 de marzo. El Prólogo y la Introducción fueron remitidos el 22 de marzo[84]. El 20 de abril estaba ya Kant corrigiendo las pruebas, aunque muy a desgana. Este trabajo le resultaba tedioso.

APRECIACIÓN POR PARTE DE UN «GENUINO PÚBLICO FILOSÓFICO» Y RECHAZO POR PARTE DE LOS «FILÓSOFOS POPULARES»

Al mismo tiempo, la filosofía de Kant continuaba creciendo en importancia e influencia en Alemania. La obra de 1789 de Reinhold *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Presentación de una teoría de la facultad humana de la repre-

sentación), su publicación en 1790 en forma de libro de las *Briefe über die Kantische Philosophie* (Cartas sobre la filosofía kantiana) y las *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen* (Contribuciones para la corrección de pasadas malinterpretaciones de los filósofos), también en 1790, popularizaron y extendieron la filosofía de Kant. De hecho, hablar de una filosofía kantiano-reinholdiana fue costumbre muy extendida durante aquel tiempo. Pero Reinhold no se contentaba solo con presentar el pensamiento de Kant. Quería desarrollarlo aún más. En particular, sostenía que había entendido la postura de Hume. Y de acuerdo con ello, su actitud hacia Hume fue bastante diferente de la mantenida por Kant. Mientras a Kant no parecía importarle demasiado que lo llamaran "escéptico" en un cierto sentido, sus seguidores se revolvían furiosos ante esta acusación. Para ellos, el escepticismo en general y el de Hume en particular era algo espantoso. Así, mientras que Reinhold empezó reconociendo y aceptando la dimensión escéptica de Kant, posteriormente argumentó vehementemente contra ella.

En un artículo aparecido en un fascículo de 1789 de la *Berlinische Monatsschrift*, titulado "¿De qué escepticismo podemos esperar una reforma de la filosofía?", Reinhold distinguía entre tres tipos diferentes de escepticismo: "escepticismo afilosófico", "escepticismo dogmático" y "escepticismo crítico", rechazando los dos primeros y optando por el tercero. Por "escepticismo afilosófico" entendía el escepticismo mitigado de los contemporáneos de Kant tales como Feder, Meiners, Platner y los otros llamados filósofos populares. Reinhold no argumentaba contra ellos, simplemente los ignoraba porque él escribía para un "público genuinamente filosófico" (*aechtphilosophisches Publikum*)[85]. El escepticismo dogmático, por otra parte, era un "serio oponente". Pero tenía que ser refutado a fin de poder llegar a «esa importante duda del escepticismo crítico» que para él marcaba el comienzo de algo nuevo[86]. El escepticismo crítico no forma parte de la filosofía tradicional. Como el mismo Reinhold sostenía en otro artículo aparecido también en aquel año en el *Teutsche Merkur*, el "escepticismo crítico" es el único que puede liberar al pensador crítico de la necesidad de adherirse a ninguna de las partes de la filosofía tradicional, a la vez que lo capacita para luchar contra todas ellas[87].

Obviamente, el escepticismo dogmático tiene una especial importancia para la filosofía crítica. Para Reinhold parece ser su más formidable enemigo, y su artículo está diseñado para poner tanta distancia como sea posible entre este y el escepticismo crítico. Lo cual le resultaba relativamente fácil, dada su definición de "escepticismo dogmático".

> La etiqueta de "escepticismo dogmático" le ha sido impuesta porque intenta demostrar que debemos dudar siempre de la verdad objetiva, esto es, del acuerdo real de nuestra representación con su objeto. La indemostrabilidad de la verdad objetiva es el dogma de esta secta. Solo gracias a una obvia, aunque por eso no menos común, inconsistencia puede coexistir con las convicciones filosóficas que presuponen la necesidad y la universalidad... El escepticismo crítico duda de lo que el escepticismo dogmático considera asentado. El primero busca la fundamentación de la demostrabilidad de las verdades objetivas, mientras que el último cree estar en posesión de las razones de la indemostrabilidad de la verdad objetiva. El uno ejecuta y prescribe una investigación que el otro declara que es inútil y superflua, lo cual la torna imposible[88].

Como cualquier miembro del *"aechtphilosophisches Publikum"* (público genuinamente filosófico) podría ver, el escepticismo dogmático es realmente inconsistente, y solo el escepticismo crítico puede ser considerado verdadero escepticismo. Cabría esperar que ese público pudiera ver también que esa inconsistencia había sido introducida por la definición de Reinhold[89].

Resulta significativo, sin embargo, que en 1789 la perspectiva crítica de Reinhold era una perspectiva escéptica, y no una posición que dejara la puerta abierta a ninguna pretensión positiva. En lo tocante a su contenido doctrinal, era ciertamente más negativa que el escepticismo tradicional, al menos tal como lo caracterizaba Reinhold. El rasgo más importante del escepticismo crítico era su actitud más abierta. Pero esto era solo el comienzo de la objeción de Reinhold al escepticismo. Al mantener su definición de "escepticismo dogmático", mientras seguía sosteniendo que ese "escepticismo dogmático" tenía que ser refutado, Reinhold no solo acabó abandonando su "escepticismo crítico" como postura, sino que también eliminó de su voca-

bulario este nombre. Ciertamente, en alguno de sus posteriores escritos llegó incluso a decir que, para ser filosófico en absoluto, el escepticismo tenía que ser dogmático, esto es, basado en principios. Su "filosofía de los elementos", que trataba de suministrar una fundamentación a la filosofía crítica de Kant, pretendía también ser una respuesta al escepticismo.

Reinhold no era en modo alguno el único seguidor de Kant que juzgaba necesario minimizar el elemento crítico de su maestro en favor de una concepción más dogmática, o que deseaba construir el hombre de paja del escéptico dogmático a fin de destruirlo. Ludwig Heinrich Jakob, el primer filósofo en impartir clases universitarias sobre Kant en Halle, estaba igualmente interesado por el escepticismo. Entre 1790 y 1792 publicó al parecer la primera traducción al alemán del *Tratado* de Hume. El primer volumen contenía un largo Apéndice de 314 páginas, titulado *Kritische Versuche über die menschliche Natur* (Ensayos críticos sobre el Libro Primero de David Hume *Tratado de la naturaleza humana*)[90]. El objetivo expreso de este largo Apéndice era proporcionar el «punto de vista desde el cual se debía interpretar el *Tratado* de Hume». Este punto de vista estaba caracterizado por las siguientes consideraciones: 1) que el escepticismo es una de las más importantes perspectivas filosóficas (e inevitable, ciertamente, dados los supuestos filosóficos tradicionales); 2) que el *Tratado* de Hume es la más perfecta expresión del escepticismo, y 3) que la *Crítica de la razón pura* nos ha proporcionado los medios de refutar a Hume, y por lo tanto de refutar a todo tipo de escepticismo. Al refutar a Hume, Jakob pretendía estar refutando al escepticismo *überhaupt*, pues él creía que no podía haber más justificación del escepticismo que la ofrecida por Hume.

Paralelamente a estos desarrollos se iba perfilando una nueva tarea para la filosofía: la de la fundamentación de todo conocimiento frente al escepticismo, o filosofía fundamental. En esta fundamentación, el proyecto de Kant era de una importancia extrema, pero dado que el mismo Kant no había coronado su empresa, era necesaria la ayuda de otros pensadores para completar su trabajo.

Al mismo tiempo, muchos antiguos filósofos continuaban resistiéndose y atacando a la filosofía crítica. Algunos de aque-

llos ataques fueron perversos. Pero el *Philosophisches Magazin* de J. A. Eberhard, que apareció en cuatro volúmenes entre 1789 y 1792, llamó especialmente la atención de Kant[91]. Eberhard sostenía que el sistema de Leibniz era superior al de Kant: todo lo que contenía la filosofía crítica kantiana estaba ya mejor expresado en la de Leibniz, y donde Kant discrepaba de la doctrina leibniziana estaba equivocado. Kant se sintió muy ofendido, como muestran sus cartas a Reinhold y Schulze durante los años 1789 y 1790[92], y decidió responder a los ataques de Eberhard. Y así, en la Feria del Libro de Leipzig de 1790 apareció un breve tratado de Kant titulado *Sobre un nuevo descubrimiento según el cual toda nueva Crítica de la razón pura será superflua por la existencia de una anterior.*

La respuesta de Kant tenía dos partes. En la primera analizaba la afirmación de Eberhard de que él había establecido la realidad objetiva de los conceptos sobrepasando la percepción sensorial, y en la segunda arremetía contra la solución del problema de los juicios sintéticos *a priori* propuesta por Eberhard. Recurriendo a conceptos matemáticos, Eberhard había intentado mostrar que poseemos conceptos que son independientes de la percepción sensorial, pero que sin embargo son objetivamente reales. Kant negaba esta pretensión, insistiendo en que sin las intuiciones correspondientes, no puede mostrarse que los conceptos matemáticos tengan objetos. Igualmente rechazaba la defensa de Eberhard del concepto de razón suficiente como concepto objetivamente real. Su pretensión de probar el principio de razón suficiente partiendo del principio de contradicción fracasaba, porque 1) la proposición a probar es ambigua, 2) la prueba carece de unidad y consiste realmente en dos pruebas, 3) Eberhard se contradice a sí mismo en algunas de sus conclusiones, y 4) el principio que se propone probar es simplemente falso si se lo aplica a las cosas. «La doctrina de la *Crítica* sigue por tanto manteniéndose firme»[93]. De modo similar, Eberhard comete muchos errores al tratar de probar el concepto de un ser simple como un concepto legítimo que es independiente de la experiencia, y sus esfuerzos por ascender a lo no sensible partiendo de lo sensible solo muestran que no ha sabido entender porciones muy importantes de la *Crítica de la razón pura.*

En la segunda sección muestra Kant que Eberhard no ha entendido lo que la *Crítica* quería decir no solo con la palabra "dogmática", sino tampoco con la expresión "juicios sintéticos *a priori*". Debido a esto, Eberhard enuncia una serie de afirmaciones que son simplemente falsas. Así, por ejemplo, mantiene que Kant pretendía «negar a la metafísica todos los juicios sintéticos»[94]. Pero la *Crítica* no hizo jamás semejante cosa. Lo único que negó fue la posibilidad de tales juicios prescindiendo de la experiencia. Puesto que Eberhard no entendió siquiera el problema que Kant trataba de resolver en la *Crítica*, sus observaciones sobre la prescindibilidad de la empresa pueden ser sencillamente ignoradas.

Kant concluía discutiendo la filosofía de Leibniz y tratando de demostrar que Eberhard tampoco había sabido interpretarla. Según Kant, el sistema de Leibniz está caracterizado por tres doctrinas: el principio de razón suficiente, la monadología y la doctrina de la armonía preestablecida. Eberhard quiere interpretar el principio de razón suficiente como un principio objetivo cuando Leibniz pensaba que era subjetivo, y así «expone a Leibniz al ridículo justamente cuando él cree que le está dedicando una apología»[95]. Tampoco entiende la monadología cuando trata de mostrar que los cuerpos constan de simples. Es el sustrato inteligible de los cuerpos, no los cuerpos mismos, lo que consta de simples para Leibniz. Cosas similares pueden decirse de la interpretación de Eberhard de la armonía preestabecida. Las tres *Críticas* son bastante compatibles con este aspecto de Leibniz. El acuerdo entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, o del concepto de naturaleza con el concepto de moral, constituyen una armonía, y esta armonía puede ser concebida como posible solo por la existencia de una primera causa inteligente. «La *Crítica de la razón pura* puede ser contemplada por tanto como una genuina apología de Leibniz, incluso contra sus partidarios, cuyos elogios difícilmente le hacen honor»[96].

El ataque de Kant a Eberhard fue eficaz, pues convenció a la joven generación, si es que necesitaba ser convencida, de que los leibnizianos no tenían nada que ofrecerle. La filosofía marchaba ahora por un camino más o menos kantiano. Aunque los ataques continuaban, Kant les concedía cada vez menos aten-

ción. En cualquier caso, las críticas dejaron de interesar no solo al maestro, sino también a sus alumnos, y sucesivamente, sus discípulos fueron criticando a los críticos. La *Aetas Kantiana* había despuntado. Se escribieron cientos de libros y artículos en pro y en contra de Kant, y Kant era el único filósofo importante para la mayoría de los alemanes. Se había convertido en el rey de los filósofos. Sin embargo, él mismo fue perdiendo interés en todas aquellas disputas para concentrarse en la terminación de la obra iniciada tanto tiempo atrás.

EL FAMOSO ANFITRIÓN: «UN REY EN KÖNIGSBERG»

Kant era ahora uno de los nombres más gloriosos de Königsberg. Todo el que visitaba la ciudad deseaba verlo. Algunos se contentaban con visitarlo; otros iban también a sus clases. Un visitante que vio a Kant en 1792 escribió:

> Estuve con Kant todos los días [tres en total], y uno de ellos fui invitado a comer. Kant es el anciano más alegre y entretenido que he conocido nunca, el mejor *compagnon*, un verdadero *bon vivant* en su sentido más honroso. Es capaz de digerir perfectamente la comida más pesada, mientras sus lectores se indigestan con su filosofía. Mas podía reconocerse en él al hombre de mundo y de exquisito gusto por el hecho de que no dijo una sola palabra sobre su filosofía ni siquiera durante las horas de mayor intimidad[97].

El visitante más famoso en Königsberg de aquel período fue Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Permaneció en aquella ciudad de julio a octubre de 1791. Su formación era similar a la de Kant. Tras haber estudiado teología y jurisprudencia en Jena, Leipzig y Wittenberg entre 1780 y 1784, ejerció primero como tutor privado. En 1790 volvió a Leipzig y fue tutor de un estudiante de la filosofía kantiana. Poco después de haber comenzado esta tutoría escribió: «Me encuentro totalmente inmerso en la filosofía de Kant; primero porque tenía que explicarle diariamente a mi pupilo durante una hora la *Crítica de la razón pura*, pero luego porque me he familiarizado con la *Crítica de la razón práctica* con verdadero deleite»[98]. Fue seguramente

entonces cuando decidió visitar a Kant en Königsberg tras pasar por Varsovia (donde ejerció como tutor privado durante un breve tiempo)[99]. Al llegar a Königsberg, recorrió primero la «inmensa (*ungeheure*) ciudad» y al día siguiente fue temprano a visitar a Kant. No fue recibido "con entusiasmo" (*sonderlich*), pero, al igual que muchos visitantes cultivados, se quedó a escuchar las clases de Kant. No le excitó demasiado su modo de exponer, que le parecía un tanto "adormilado", pero Fichte deseaba un intercambio más serio con él. Y no sabiendo encontrar pretexto para otra visita, se le «ocurrió finalmente la idea de escribir una *Crítica de toda revelación*». En seis semanas acabó el libro y se lo envió a Kant[100].

Borowski ofrece el siguiente relato:

> Una mañana [Fichte] le trajo el manuscrito a Kant, le pidió su opinión y, en caso de que lo encontrara digno de ser publicado, le rogó que le ayudase a encontrar un editor, si es que podía hacerlo... A Kant le agradó su modestia y le prometió que haría cuanto estuviera en su mano. Aquella misma tarde me tropecé con Kant en su paseo. Sus primeras palabras fueron: «Tiene usted que ayudarme –y muy rápidamente– a encontrar un nombre y también el dinero para un joven indigente. Su cuñado (Hartung, el editor) tiene que intervenir. Persuádalo usted para que publique... el manuscrito»[101].

Aunque Kant juzgó que el manuscrito era lo bastante bueno como para ser publicado, Fichte lo volvió a revisar y consiguió que Borowski y Schulz lo leyeran también. Pero Fichte no esperaba demasiado de Schulz, pues sus «conceptos eran más ortodoxos (*rechtgläubige*) que los que un filósofo crítico y un matemático deberían tener»[102]. El libro quedó terminado pronto, pero debido a dificultades con el proceso de la censura, no apareció hasta la Feria del Libro en la Pascua de 1792[103]. Fichte se benefició enormemente de la ayuda de Kant. No esperaba mucho de sus conferencias. Encontraba, ciertamente, que «sus lecciones no eran tan útiles como sus escritos. Su débil cuerpo está fatigado de albergar una mente tan grande. Kant es ya un hombre muy frágil, y su memoria empieza a flaquearle»[104]. Aun así, Fichte puede ser tenido seguramente por el "discípulo" más famoso de Kant durante aquel tiempo.

Friedrich Lupin (1771-1845) informaba que Kant se mostraba entonces especialmente interesado en hablar sobre mineralogía y sobre un mineralogista llamado Werner, a quien conocía[105]. Según Lupin, este interés se debía a que el propio Kant estaba entonces preparando una edición de la geografía física, pero probablemente sus motivaciones obedecían más a un interés genuino por la mineralogía. Tras su "audiencia" inicial, como Lupin describe el encuentro, Kant lo invitó a comer con él al día siguiente. Y la descripción de Lupin de este encuentro fue esta:

> Cuando llegué al día siguiente a la hora acordada para la prometida comida, encontré al filósofo meticulosamente vestido; me recibió con la voz y el porte del anfitrión satisfecho que revelaba un orgullo interno que lo hacía sentirse bien. Parecía una persona distinta de la que yo había conocido el día anterior; ahora se mostraba menos rígido en cuerpo y alma. Pero sus levantadas cejas y sus ojos claros eran los mismos y seguían animando su pequeño cuerpo... Cuando me levanté de la mesa, Kant me invitó a que volviera al día siguiente a comer con él.
>
> ¡Qué acontecimiento! ¡Ser invitado a su mesa por el rey de Königsberg!...
>
> Apenas me había sentado y me preparaba para representar el papel de una mente inferior, me percaté de que las grandes mentes no viven del aire. Kant comía no solo con apetito, sino con gran fruición. La parte inferior de su cara, la periferia entera de sus mejillas expresaba de manera inconfundible el sensual sentimiento de satisfacción que lo embargaba. Algunas de sus dotes intelectuales estaban tan proyectadas hacia este o aquel plato que en aquellos momentos Kant parecía más un hombre de mesa que un pensador. Del mismo modo disfrutaba de su buen y viejo vino. Los grandes hombres y los académicos no se asemejan nunca tanto entre sí como cuando sientan invitados a su mesa. Tras haber pagado su tributo a la naturaleza..., Kant se transformó en un magnífico conversador. He visto muy pocos hombres de su misma edad que se mostraran tan vivaces y ágiles como él. Manifestaba un humor afilado en todo lo que decía, aparte de la elegancia y el ingenio de sus observaciones incluso sobre los temas más comunes. A todas estas cosas añadía una habilidad especial para introducir algunas anécdotas, como si hubieran sido preparadas para la ocasión, ante las que era imposible contener la risa incluso cuando se estuviera hablando

> sobre las cuestiones más serias. Me pedía con insistencia que repitiera el plato de un gran pescado, a la vez que aludía al rico judío que les decía a sus huéspedes: «Coman, coman este raro pescado, que ha sido comprado y no robado». Yo le conté la historia del *Magister* Vulpius, que estando invitado en la casa de Leibniz se tragó sin masticar un buen trozo de hígado de pato para no perderse ni una sola palabra, y que murió al día siguiente de indigestión... Una de las características de este gran hombre era que la profundidad de su pensamiento no se reflejaba en las maneras de su amable trato social. Todo en él era pura razón y pensamiento profundo, pero no se lo imponía a sí mismo ni a los otros en el contexto social. Para pasarlo bien con él, bastaba con mirarlo y escucharlo. Para ser virtuoso, no bastaba meramente con creer en sus palabras, había que seguirlo y pensar como él, porque difícilmente hay un ser humano que viva más moral y felizmente que Kant [106].

Otra persona que lo visitó en abril de 1795 lo describía así:

> Daba diariamente sus clases *publice* de lógica a las 7 de la mañana, y dos veces en semana un curso privado sobre geografía física. Por supuesto, no me perdí ninguna de sus clases. Su exposición tenía enteramente el tono de una conversación ordinaria, no muy bella si se quiere. Imagínense un viejo y pequeño hombre (*Männchen*), sentado allí, encorvado, vestido con un abrigo marrón con botones amarillos y una peluca que ocultaba su pelo. Imagínense además que, de tiempo en tiempo, levantaba sus manos de los botones de su abrigo, sobre los cuales las mantenía cruzadas, e imprimía un ligero movimiento a su rostro, como si deseara hacer algo más comprensible para alguien. Si imaginamos esta escena, veremos exactamente a Kant tal como se presentaba ante nosotros. Y aunque esta imagen no era realmente bella, incluso aunque su voz no fuera realmente clara, todo lo que a su presentación le faltaba de forma, puedo afirmar que era compensado con creces por la excelencia de su materia [107].

Este testigo de sus clases pasaba luego a contrastar el comportamiento de Kant con el de sus seguidores, que constantemente hablaban de dificultades, preparando a sus oyentes para ellas, y animando a los estudiantes a no darse por vencidos ante la dificultad de la filosofía kantiana. El maestro no parecía ima-

ginar ni siquiera en sueños que su filosofía pudiera ser difícil. Pero «una vez que uno ha llegado tan lejos como para entender su *palabra*, no es difícil entender su *pensamiento*. La última vez que habló del espacio y del tiempo sentí que nunca había entendido a nadie tan bien como a él». Ciertamente, este visitante se mostraba realmente satisfecho con las clases de Kant, afirmando que «la suya era el verdadero ideal de una explicación erudita», y que una ciencia dirigida a la mente tenía que ser presentada justamente de este modo. Todo filósofo debería explicar como Kant. Si lo hicieran, podrían enseñar a diario y los estudiantes llenarían constantemente sus aulas. Igualmente aludía a las notas de clase de Kant, quien usaba «la vieja lógica de Meyer» como libro de texto.

> Llevaba siempre el libro a clase. Estaba tan viejo y sucio que seguramente lo había llevado con él durante cuarenta años. Todas las páginas estaban cubiertas con pequeñas anotaciones a mano, algunas de las páginas impresas llevaban papeles adheridos a ellas, y muchas líneas habían quedado borradas. Como puede imaginarse, no quedaba casi nada del texto de Meyer. Ninguno de sus estudiantes utilizó este libro. Se limitaban a tomar notas directamente de Kant, pero él no parecía darse por enterado y seguía fielmente el libro capítulo por capítulo. Corregía al autor, o más bien lo exponía de modo diferente. Pero lo hacía de manera tan franca que podía verse en su rostro que no estaba añadiendo casi nada de su propia invención [108].

En conjunto, Kant le recordaba al "infeliz Wieland". Tan "etéreo" como él, y como él entregado a «una grandiosa empresa», hasta su lenguaje evocaba al de Wieland [109].

Todas estas descripciones ponen de manifiesto que Kant había envejecido mucho, y que su debilidad había empezado a interferir seriamente con su eficacia como profesor. Los visitantes que asistían solo a una clase o dos, y que veían en Kant a uno de los más famosos autores de Alemania, tendían a pasar por alto algunas deficiencias. Pero los estudiantes de Königsberg se mostraban menos amables. Reusch, que empezó sus estudios en la Universidad de Königsberg en 1793, dice que «su voz era débil, que se le trababa la lengua al exponer y que resultaba oscuro». Cuando, no pudiendo disimular su aburri-

miento, un estudiante «emitió un largo bostezo, Kant se sintió vejado y exclamó furioso que si uno no podía reprimir el bostezo, debería al menos tener la buena educación de colocar su mano delante de la boca»[110]. El ayudante de Kant observó que después de este incidente el aludido estudiante se sentaba siempre al final de la clase. El aburrimiento representaba un problema especialmente en metafísica y en lógica. Las clases sobre geografía física y antropología parecían ser mejor recibidas. «Eran claras y comprensibles, e incluso muy ingeniosas y entretenidas»[111]. Uno de sus alumnos contaba que Kant empezaba con frecuencia sus clases diciendo que él no explicaba ni para los muy brillantes (*Genies*), porque estos encontrarían por sí mismos su propio camino, ni para los estúpidos, porque estos no se merecían el esfuerzo, sino solo para los de mentalidad media, que buscaban una preparación para una profesión futura[112].

En 1788 impartió Kant trece horas semanales de docencia: lógica (a ochenta estudiantes matriculados), ley natural (doce estudiantes), geografía física y un *"examinatorium"* sobre lógica (con diez estudiantes)[113]. En aquel mismo año, Pörschke, que explicaba una estética de acuerdo con Eberhard y una metafísica basada en Ulrich, anunció también un curso sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant[114]. En el semestre de verano de 1789 Kant explicó por vez primera solo nueve horas, y a partir de entonces no volvió a incrementarlas. Parte de la razón de esta restricción era su salud y su avanzada edad. A los sesenta y seis años, Kant se encontró con que solo podía escribir por la mañana, pues estaba demasiado cansado para hacerlo por la tarde. Ahora no podía trabajar más que «durante dos o tres horas por la mañana», y cada hora empleada en enseñar le restaba una hora de escritura. Hacia finales de 1789 Kant experimentó ciertamente una "repentina revolución" en su salud. Todavía se conservaba bastante bien, pero su «inclinación hacia el trabajo intelectual, e incluso a dar clases, había sufrido un gran cambio»[115]. En 1789-1790 explicó metafísica solamente a cuarenta estudiantes, y durante la mayoría de los cursos siguientes tuvo al parecer entre cincuenta y ochenta alumnos en sus cursos públicos de lógica y metafísica.

Dado el declive de Kant, no es sorprendente que su influen-

cia sobre sus alumnos en la universidad y en la misma Königsberg empezara a disminuir[116]. Hasta entonces había existido un cierto equilibrio en la enseñanza de la filosofía. El enfoque más "práctico" y empirista de Kraus y el estilo teórico y abstracto de Kant se complementaban bastante bien. Pero ahora «la doctrina de Kraus adquirió claramente un mayor peso en docencia y en reputación»[117]. Para esta época, Kraus había convertido en virtud su incapacidad para escribir, y declaraba abiertamente que su meta era «sobrevivir, no en libros muertos, sino a través de aquellos hombres que me debían a mí su propia educación»[118]. Mientras eran muchos los que venían a Königsberg para ver a Kant, en casa su estrella no lucía tan brillantemente como antes. Ciertamente, algunos resentidos por su éxito se atrevían ahora a hablar más abiertamente sobre los resultados kantianos.

Kant seguía siendo el filósofo más famoso de la Albertina, y algunos venían a estudiar con él. Entre los más importantes de este período se contaba Johann Gottfried Karl Kiesewetter (1766-1819), que fue enviado en el otoño de 1788 a Königsberg por el mismo Federico Guillermo II para que «pudiese beneficiarse de la instrucción oral de Kant»[119]. El rey le concedió una ayuda de 300 táleros. En aquel tiempo Kant impartía no solo sus clases regulares, sino que dirigía también una especie de mesa redonda o charla privada en la que un selecto grupo de alumnos podía hablar con él de cuestiones filosóficas. Kiesewetter permaneció en Königsberg hasta 1789, y en 1790 volvió para otros tres meses. Veneraba a Kant, y frecuentemente se refería a él como su «segundo padre en los últimos tiempos»[120]. Comenzando con su *Grundriss der reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen* (1791), Kiesewetter se convirtió en un apasionado divulgador de la filosofía kantiana.

Kant no era solamente visitado; también recibía los manuscritos de jóvenes filósofos prometedores que habían escrito sobre su obra. Así, Kant contestó el 26 de mayo de 1789 a Herz, que le había enviado un manuscrito de Salomon Maimon: «No sé en qué estaba usted pensando cuando me envió tan voluminoso manuscrito lleno de las más sutiles investigaciones no solo para que las leyese, sino también para que meditase sobre ellas. A mis sesenta y seis años me siento abrumado por la

ingente tarea de completar mi plan, esto es, mi obligación de publicar la parte final de la *Crítica*, a saber, la Facultad del juicio, que debería aparecer pronto, y elaborar la metafísica de la naturaleza al igual que la metafísica de las costumbres. Además, me veo materialmente asfixiado por la cantidad de cartas que me piden especiales explicaciones acerca de determinados puntos, y todo esto cuando mi salud está flaqueando»[121]. El manuscrito en cuestión era el *Ensayo sobre filosofía trascendental con un Apéndice sobre conocimiento simbólico y Notas* de Maimon, que apareció en 1790. Maimon, que en su visita a Königsberg no pudo asistir a las clases de Kant, había leído la primera *Crítica* y estaba poniendo su mayor empeño en colocar el problema de Kant bajo una dimensión incluso más amplia de lo que el propio Kant había deseado hacer. Maimon pensaba que «quedaba aún mucho campo para la verdadera fuerza del escepticismo de Hume», y que la «solución completa de todos estos problemas conducía a un dogmatismo espinosista o a uno leibniziano»[122]. Maimon estaba tan influido por la disputa sobre el panteísmo como lo estaba por la *Crítica*. Pero a Kant le gustó la obra, y le confesó a Herz que había estado a punto de devolverle el manuscrito con una excusa, pero que un ligero vistazo a este le persuadió de lo contrario. Ninguno de sus oponentes lo había entendido bien. Las investigaciones de Maimon eran profundas, agudas e importantes. El libro debería ser publicado.

Incluso los especialistas lo encontraron difícil. La *Allgemeine Literaturzeitung* le escribió a Maimon, diciéndole: «Tres de los mejores pensadores especulativos han declinado recensionar su libro porque se consideran incapaces de penetrar en las profundidades de su investigación. Se lo hemos pedido a un cuarto, de quien esperábamos una respuesta favorable; pero aún no hemos recibido ninguna recensión suya»[123]. Maimon, que trataba de conducir a la filosofía crítica de Kant por una dirección más escéptica, se convirtió en uno de los más importantes filósofos kantianos, pero era filósofo de un filósofo. Su intervención no ayudó a la difusión de la filosofía kantiana. En lugar de eso, la condujo por una nueva dirección.

Kant había adquirido fama de ser un autor difícil, y las disputas sobre la cuestión de quién lo había entendido correc-

tamente se multiplicaban. Fichte, por ejemplo, se enzarzó en una discusión con un capitán del ejército en la casa de huéspedes en la que vivía. El capitán, que confesaba no creer en la inmortalidad, apeló a Kant en apoyo de su postura, puesto que la prueba que había ofrecido Kant de la existencia de Dios era solo una prueba probabilista. Y Fichte estalló: «¡Usted no ha leído a Kant!». Y argumentó que, si lo hubiera leído, habría visto que Kant había ofrecido una prueba necesaria[124].

A veces, las ocasiones para una disputa eran más mundanas. El 9 de diciembre de 1791, un poco antes de las 7 de la mañana, hubo un altercado en el aula de Kant acerca de quién podía usar una de las pocas mesas dispuestas para que los estudiantes tomaran notas durante las clases. El ayudante de Kant, Johann Heinrich Lehmann, entonces estudiante de teología, trató de mediar en la disputa entre los dos chicos, pero uno de ellos atacó e insultó a Lehmann. Este subió inmediatamente a informar a Kant, quien le aconsejó que elevara una denuncia al rector. Antes de empezar su clase de las 7 sobre metafísica, advirtió a sus alumnos de que «nada parecido a aquello había sucedido nunca en su *auditorium*, y que si volvía a surgir un motivo de disputa entre sus estudiantes, tendrían que dirimir sus diferencias en la calle, porque, en caso contrario, él no volvería a impartir ninguna clase»[125]. Pero, mundana o no, la filosofía de Kant era apta para provocar disputas, y los kantianos no tardaron en adquirir reputación de ser especialmente pendencieros. Así pues, Maimon se sintió muy feliz de haber recibido del propio Kant su aprobación, porque, según decía, «hay algunos kantianos arrogantes que se creen ser los únicos propietarios de la Filosofía Crítica y plantean cualquier objeción –incluso aunque no pretendan usarla como refutación, sino como una elaboración completa de su filosofía–, apoyándose en la mera aserción... de que el autor no ha sabido entender a Kant»[126].

EL COMIENZO DE UN CONFLICTO: «OPINIONES TEMERARIAS»

En septiembre de 1791 publicó Kant un ensayo, "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea", que parecía

haber sido escrito inmediatamente después de terminar la tercera *Crítica*, y que continuaba el tratamiento del tema de la religión iniciado en las secciones finales de esta obra. Kant trataba de mostrar en él que «ninguna teodicea anterior ha logrado realizar lo que prometía, a saber, la justificación de la sabiduría moral del gobierno mundano frente a las dudas levantadas contra ella sobre la base de lo que la experiencia del mundo enseña»[127]. Aunque esas dudas no son decisivas tampoco, la teodicea tradicional es un fracaso. Utilizando a Job como ejemplo, Kant argumentaba que la fe no podía ser nunca el resultado de la inspección de los planes de Dios o de la naturaleza del mundo. Lo que las cuestiones religiosas requieren es solamente «sinceridad de corazón», «admisión abierta de las propias dudas» y «repugnancia a admitir una convicción cuando no se tiene ninguna». La fe de Job provenía de su disposición moral a no perder su integridad incluso bajo la mayor de las presiones. «Job no fundaba su moralidad en la fe, sino su fe en la moralidad.» Aun cuando cualquier «alto tribunal de nuestros tiempos (exceptuado uno solo)» hubiera condenado gustosamente a Job, este seguiría agradando a Dios más que ninguno de sus jueces[128]. La referencia era obvia para cualquier lector del ensayo de 1791. El rey, al igual que los pietistas de la juventud de Kant, pretendía que la gente declarara tener convicción incluso cuando no la tenía –y esto era algo que Kant se negaba a hacer–. La «sinceridad de corazón» era más importante que lo que cualquier tribunal pudiera demandar.

Kant creía haber mostrado que la teodicea tenía poco que ver con los intereses de la ciencia. Se trataba simplemente de «un asunto de fe»[129]. Pero, más importante aún: era un asunto de honestidad. Mientras no siempre es posible garantizar la verdad de lo que uno dice, «siempre se puede y se debe sostener la *veracidad* de lo que uno declara o confiesa, puesto que uno tiene conciencia inmediata de esto». Mas una de las presuposiciones básicas de la veracidad es nuestra obligación de asegurarnos de que el hecho que declaramos ser verdadero lo es realmente, de suerte que no *pretendamos* nunca creer que algo es verdadero cuando no estemos conscientemente seguros de que lo es. El autoengaño es la raíz de la hipocresía. Alguien que declarase que creía algo «sin haber echado siquiera una mirada

al interior de sí mismo» estaría cometiendo el «más pecaminoso» de los engaños, pues semejante mentira «socava los fundamentos mismos de toda intención virtuosa»[130]. La sinceridad es la propiedad «más remotamente eliminable de la naturaleza humana» por ser la condición mínima del carácter[131].

Las afirmaciones introducidas por Kant en las secciones teológicas de la tercera *Crítica* le parecieron cuando menos cuestionables a Federico Guillermo II y a sus censores. Pero sus observaciones sobre la sinceridad, la hipocresía y el carácter eran abiertamente críticas de las actividades de las "altas jerarquías" y sus políticas. Y en la medida en que estas venían directamente del rey en Berlín, Kant estaba criticándolo a él. Y esto no debió pasar inadvertido a los que entonces ocupaban el poder.

Los compinches rosacruces del rey seguían persiguiendo incansablemente a los defensores de la Ilustración. La Revolución Francesa les hizo redoblar sus esfuerzos. Las ideas Ilustradas eran no solo peligrosas para la moralidad, sino también para el orden existente. Las acciones del rey venían afectando a los pastores de la Iglesia prusiana desde hacía tiempo, y su presión iba en aumento. Y acorde con ello, el rey formó en 1791 un comité que examinase las credenciales ortodoxas de los predicadores (o su falta de ellas). Como era de esperar, la mayoría de los miembros de ese comité eran rosacruces. Dada la celosa persecución de los predicadores racionalistas por parte de Wöllner y sus subordinados, la situación se iba haciendo cada vez más tensa. Pocos predicadores fueron obligados a dimitir, pero el miedo a las represalias de Berlín era significativo, y no fueron solo ellos los que llegaron a sentir la amenaza de la ira del rey. Gedike y Biester, los editores de la *Berlinische Monatschrift*, la publicación más importante en la difusión de la Ilustración en Alemania y por lo tanto furiosamente odiada por Wöllner y sus secuaces, tuvieron que trasladar la revista fuera de Prusia, a Jena, a comienzos de 1792[132].

En febrero de aquel mismo año envió Kant a Biester un ensayo titulado "Sobre el mal radical en la naturaleza humana". También le pedía a Biester que lo enviase a la oficina de la censura de Berlín. Aunque este trámite no era requerido, puesto que la *Monatschrift* se publicaba ahora en Sajonia, Kant confe-

saba que no deseaba crear ni siquiera la impresión de que trataba de «expresar las llamadas opiniones temerarias (*kühn*) evitando conscientemente la censura de Berlín». Los censores permitieron que el ensayo apareciese, lo cual ocurrió en el número de abril. En junio volvió a recibir Biester otro ensayo de Kant titulado "De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre". Esta vez, el ensayo fue rechazado. Hillmer, que era el responsable de las cuestiones morales en el gabinete de censura, había permitido la publicación del primero porque pensaba que estaba escrito para los filósofos y no era asequible al gran público. Pero este segundo ensayo era teológico, o así se lo parecía a él. Por lo tanto, se lo envió a Hermes, quien lo rechazó[133]. Biester envió una queja, que fue ignorada. El artículo parecía condenado –al menos mientras Kant persistiera en seguir las reglas.

En la Feria del Libro de Leipzig apareció un libro titulado *Crítica de toda revelación*, publicado por Hartung en Königsberg. Puesto que el libro fue publicado anónimamente, la *Allgemeine Literaturzeitung* publicó una nota que decía que «todo aquel que lea incluso los escritos menores por causa de los cuales el filósofo de Königsberg se ha hecho merecedor de la eterna gratitud de todos los hombres, reconocerá de inmediato al autor de este trabajo». Kant reaccionó rápidamente y observó en una nota de "corrección", fechada el 31 de julio de 1793, que él no había tenido «la más ligera participación (*schlichtesten Antheil*) en la obra de este hombre de talento», y que el autor era «el candidato de teología señor Fichte». Creía que era su «deber traspasar aquel indiscutible honor a quien realmente se lo merecía»[134]. Esta declaración hizo a Fichte –que desde luego no había querido que su libro se publicara anónimamente– famoso de la noche a la mañana como el más sobresaliente de los kantianos.

Cabría sostener que el impacto de Fichte habría sido mucho menor si el libro hubiera sido publicado con su propio nombre. Kant tenía también otras razones para asegurarse de que el libro no fuera considerado obra suya. Aunque la *Crítica de toda revelación* de Fichte parte de un punto de vista kantiano, argumentando que la moralidad es anterior a la religión y que es la moralidad la que nos hace receptivos a la revelación, también asignaba una importancia a la religión y a la revelación mayor

que la que Kant deseaba concederles. Para Fichte, la religión tenía que responder al problema del modo en que «las proposiciones, que son aceptadas a través de la ley de la razón, son capaces de motivarnos prácticamente»[135]. Esta no era realmente una cuestión abierta para Kant, y, aunque hubiera admitido que la «idea de Dios, como legislador mediante las leyes morales que hay en nosotros, está fundada en una proyección nuestra, [la de] transferir algo que es subjetivo a un ser exterior a nosotros», y que «esta proyección (*Entäußerung*) es el *principio real de la religión*», no lo hubiera dicho en estos términos. En un cierto sentido, Kant estaba estableciendo una distancia entre la postura de Fichte y la suya propia. Fichte era kantiano, pero no era Kant.

En julio pidió también Kant a la *Berlinische Monatsschrift* que le fuera devuelto el artículo que anteriormente les había enviado, porque «no quería hurtar al público los tres artículos pertenecientes al... ensayo sobre el mal radical»[136]. Kant le prometía a Biester que "pronto" le enviaría otro ensayo "exclusivamente moral", que se ocuparía de la crítica de Garve al principio kantiano de la moral[137]. Este artículo sería lo que más tarde se convirtió en la Parte I de su ensayo «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"». Antes de acabar este ensayo, Kant construyó *La religión dentro de los límites de la mera razón* reuniendo cuatro ensayos que según él debían aparecer reunidos. Esta vez, en lugar de someter el libro entero al gabinete de censura de Berlín, decidió entregarlo a la Facultad de Teología, que podría determinar si el libro era una contribución a la teología bíblica o a la filosofía. No se trataba aquí de una mera cuestión teórica. Los profesores prusianos tenían el derecho a no pasar por la censura de Berlín y que sus publicaciones fueran censuradas por el decano de su propia facultad. Si la *Religión* era ciertamente un libro filosófico, entonces el decano de la Facultad de Filosofía podía dar el permiso para imprimirlo. Resistiéndose a comprometer a la Facultad Teológica de Königsberg, Kant planeó primeramente enviarlo a la Universidad de Gotinga, y luego consideró la Universidad de Halle. Puesto que Halle acababa de rechazar la *Crítica de toda revelación* de Fichte, y dado que los teólogos de Königsberg no creían que pudieran tener problemas con las au-

toridades de Berlín si lo censuraban ellos mismos, el libro les fue entregado finalmente a ellos. La Facultad de Teología declaró que aquel escrito era de naturaleza filosófica, y por tanto la facultad de filosofía podía decidir si debería ser publicado. Kant no le pidió a la Facultad Filosófica de Königsberg que se encargara de esta tarea. Kraus era el decano durante 1792-1793, y Kant no quiso implicarlo en esto. En cualquier caso, envió el manuscrito a Jena, en donde fue aprobada su publicación. El libro apareció justamente antes de que comenzara la Feria del Libro de Pascua en Leipzig. *en 1793*

Parte del libro, en concreto el capítulo sobre la lucha entre los principios del bien y del mal, había sido ya prohibida por los censores de Berlín. Por ello, su aparición solo podía ser interpretada como una bofetada a Wöllner y sus censores. Posiblemente ellos no iban a quedarse quietos. Kant tenía que ser reprendido. Y esto debió de resultarle claro a él. Parecía como si Kant estuviera deseando medirse con ellos, provocar un enfrentamiento con los censores.

Esta actitud era peligrosa, como el ejemplo de *Zopf-Schulz*, el predicador de ateísmo, había mostrado a todo el mundo. Schulz había tenido ya problemas. Su *Doctrina moral de toda la humanidad* y su abierta adopción del determinismo le habían valido la acusación de ser infiel, e indigno por tanto de ser predicador. El ministro Von Zedlitz consiguió defenderlo entonces estableciendo una distinción entre Schulz el predicador (y por tanto un funcionario del Estado) y Schulz el autor público. Las dos funciones eran distintas –una privada, la otra pública–. De acuerdo con esto, sus escritos públicos no podían ser usados para censurar sus cualificaciones como predicador. Pero en 1791 fue acusado de nuevo. El tribunal le preguntó al *Oberkonsistorium* si Schulz se desviaba de los principios básicos de la religión cristiana o de los de la Iglesia luterana. La respuesta llegó dividida en dos pares: 1) Schulz se desviaba del principio luterano, pero 2) no se desviaba necesariamente de los de la religión en general. El tribunal concluyó que debía permitírsele predicar puesto que era religioso. El rey estaba furioso, y no cejó hasta conseguir que Schulz fuese separado de su cargo en 1793 sobre la base de su desviación de los principios luteranos. También castigó a tres meses sin sueldo a los

miembros del *Oberkonsistorium* y al preboste Teller por haber elegido mal a los miembros del comité. El precio por una herejía percibida no era tan grande como lo había sido bajo el reinado de Federico Guillermo I, pero, dada la falta de principios de Federico Guillermo II, nadie podía estar seguro de la magnitud que podía alcanzar el castigo. Los que habían intentado salvar a Schulz perdieron el sueldo de tres meses. El mismo Schulz quedó sin ningún ingreso, y la siguiente persona que se atreviera a desafiar las órdenes del rey podría tener que pagar quizá un precio aún más alto.

LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN: «¿UN EJEMPLO DE... OBEDIENCIA?»

La religión dentro de los límites de la mera razón es un volumen formado por cuatro ensayos: el que ya había sido publicado, "Sobre el mal radical en la naturaleza humana"; el que posteriormente fue rechazado, "De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre"; un tercero, titulado "El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra", y un cuarto, "De religión y clericalismo". Los cuatro están precedidos de un prólogo relativamente breve fechado en enero de 1794.

El prólogo se inicia con un tono desafiante: «La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarla»[136]. Si en nosotros se encuentra tal necesidad, la culpa es nuestra. Una de las implicaciones de esta afirmación es que los decretos no son necesarios ni útiles. Kant es aún más explícito: «¡Obedece a la autoridad!» es, señala Kant, también un mandato moral que puede ser legítimamente extendido a la religión. Por lo tanto, es simplemente natural que un libro sobre religión sea de por sí «un ejemplo de esta obediencia». Sin embargo, esta obediencia no puede consistir en observar ciegamente «la ley de un decreto aislado», sino solo en un respeto coherente por

la totalidad de las leyes. Kant admite que el decreto de la censura es ciertamente una ley, pero sugiere que en la medida en que sea incompatible con la gran mayoría de las leyes (promulgadas bajo Federico, habría que añadir), es la obediencia la que hace necesario el desafío.

En el primer ensayo, o Parte I, Kant aborda la cuestión de si los seres humanos son por naturaleza «o moralmente buenos o moralmente malos»[139]. Esta disyunción solo puede significar para Kant que tiene que haber en el hombre «un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley)»[140]. Y su respuesta es que hay en nosotros un primer fundamento para el mal moral, que consiste en lo que Kant llama «el fundamento supremo de la adopción o seguimiento de nuestras máximas según leyes de la libertad»[141]. Esto significa, en lenguaje kantiano, que el fundamento último es racional. «La tesis "el hombre es malo"... no puede querer decir otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral, y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación moral respecto a ella»[142]. Todo ser humano es necesariamente malo en este sentido, y responsable también de esa maldad porque ha adoptado libremente una máxima de conducta desviada.

> Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto solo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido. Sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente[143].

Por otra parte, este mal tiene un principio en el tiempo. Esto significa que si deseamos explicar el origen del mal, tenemos que buscar las causas de toda trasgresión particular en un período anterior de nuestra vida «retrocediendo hasta [el tiempo en] que el uso de la razón no estuviera aún desarrollado»[144].

De dónde provenga este mal, que es inherente a nuestra racionalidad, es algo que no puede ser explicado. Es inescrutable. Pero Kant tiene más cosas que decir al respecto. El primer

fundamento inescrutable para la adopción del bien o del mal es la disposición o *Gesinnung*, que es una característica singular de cada hombre, pero también algo que libremente hemos adoptado[145]. Sin embargo, no puede ser conocida. «El fundamento subjetivo o la causa de esta adopción no puede a su vez ser conocido..., pues tendría que ser aducida una [nueva] máxima en la que hubiese sido admitida esta adopción, y esta máxima a su vez tiene que tener su fundamento»[146].

Si esto es cierto, el problema está en la manera de escapar de esta situación. El mismo Kant se plantea explícitamente esta cuestión y trata de resolverla:

> Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo le es posible llevar a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y hacerse por sí mismo un hombre bueno? Sin embargo, el deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no sea factible. El único modo de conciliar esta tesitura es considerar que la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre en lo tocante al modo de pensamiento, mientras que la reforma paulatina lo es en lo tocante al modo de sentir (que obstaculiza al primero). O sea, que cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas mediante una única e irreversible decisión (y con ello inaugura un hombre nuevo), es, en esa medida, por principio y modo de pensar (*Denkungsart*), un sujeto receptivo del bien; pero es un hombre bueno solo en el continuado obrar y devenir, lo cual quiere decir que puede esperar... encontrarse en la buena (aunque estrecha) senda de un constante progreso desde lo bueno a lo mejor[147].

La historia bíblica de la Caída es sugestiva. Nuestra maldad es resultado de una seducción, lo cual significa que los hombres no somos irremediablemente corruptos sino capaces de perfeccionamiento[148]. Debemos primero efectuar una revolución en nuestro interior, es decir, crearnos un carácter, y luego cultivarlo. Sin embargo, el carácter del que somos responsables no tiene un origen en el tiempo[149]. Tiene que tener, por tanto, un comienzo en la razón y debe ser explicable racionalmente. Carácter es idéntico a *Denkungsart*[150].

El carácter no es idéntico a la *Gesinnung*[151]. La noción de *Gesinnung* no añade nada nuevo a la discusión kantiana de los

agentes morales particulares. Cuando Kant usa el término en este contexto, se refiere a la motivación, o motivaciones, expresada en nuestras máximas. De este modo, Kant habla a menudo de «buenas *Gesinnungen* y máximas» o de «principios y *Gesinnungen*», o se refiere a «las máximas», añadiendo entre paréntesis *"Gesinnungen"*[152]. En todos estos pasajes parece identificar *Gesinnungen* con el aspecto motivacional de las máximas. *Gesinnungen* se refiere a lo que es "subjetivo" en los «principios subjetivos de la volición». El singular *"Gesinnung"* no es entonces más que un modo de hablar sobre la motivación expresada en la colectividad de nuestras máximas. *Gesinnung* es de este modo «el principio interno de las máximas» que uno ha adoptado[153].

Cuando Kant habla de *Gesinnung* en *La religión* como el «primer fundamento subjetivo de la adopción de máximas», parece estar refiriéndose a alguna otra cosa[154]. Está hablando de algo que «es insondable para nosotros», a saber, del «fundamento primero de la adopción de nuestras máximas»[155]. La afirmación kantiana de que tener una buena o mala *Gesinnung* es el «primer fundamento subjetivo de la adopción de máximas», y que es una característica innata en nosotros por naturaleza como también adoptada por nuestra voluntad libre, es confusa, sin embargo[156]. ¿Significa esto que «nos elegimos a nosotros mismos» en algún sentido fundamentalmente sartriano?, ¿que nosotros adoptamos libremente nuestras propias máximas fundamentales?

Esta interpretación crearía sin duda problemas. Puesto que la *Gesinnung* no es «adquirida en el tiempo», este enfoque evoca el espectro de una "elección nouménica"[157]. Pero Kant no está contemplando ni la noción de "elegirnos a nosotros mismos" ni la noción de una "máxima fundamental"[158]. La *Gesinnung* es inescrutable para Kant. Es "suprasensible" *(übersinnlich)*[159]. Es una propiedad que el ser humano tiene, no en tanto que individuo, sino en cuanto miembro de la especie humana. Es una característica universal de todos los seres humanos que muestra que «por la adopción de sus máximas, [el hombre] expresa a la vez el carácter de su especie»[160]. Así pues, no es precisamente una "elección nuestra", sino una expresión de nuestra "falibilidad". Este era el tema del ensayo de Kant sobre el "Comienzo verosímil de la historia humana". Cuando entró en escena, la

débil razón «tuvo que enfrentarse con la poderosa animalidad», y de ahí tuvieron que seguirse necesariamente una serie de males. Esta fue la primera etapa necesaria para todos los seres racionales como nosotros –o así parece creerlo Kant–. Por lo tanto, «desde el punto de vista moral, el primer paso para salir de esa condición consistió en una caída, cuyas consecuencias, desde el punto de vista físico, fueron una multitud de males jamás conocidos con anterioridad. De este modo, la historia de la *naturaleza* comienza con el bien, puesto que es la *obra de Dios*; pero la historia de la *libertad* comienza con el mal, pues es *obra del hombre*»[161]. Seguimos así en un estado de caída.

El segundo ensayo de *La religión*, que versa sobre la lucha del bien contra el mal, no postula una ontología maniquea, como el título podría sugerir. Kant no contempla al universo como el campo de batalla de dos fuerzas, siendo para él irrelevante en última instancia que esta lucha se libre «simplemente en nosotros o fuera de nosotros»[162]. Si nos dejamos vencer, somos igualmente culpables tanto si la tentación viene de dentro como de fuera. Y lo mismo es válido, por supuesto, para el poder del bien. El Hijo de Dios, que representa la idea del ser humano perfecto, puede ser imaginado como un ser que ha existido fuera de nosotros, pero es más importante considerarlo como un ideal que debe ser emulado. El Hijo de Dios, al igual que el tentador, es más importante como un concepto que puede ayudarnos a entender nuestra situación moral que como cualquier otra cosa que tenga una realidad aparte de la moralidad. Tal como Lessing lo había proclamado en su "Educación del género humano", Kant sostiene que el contenido de la Biblia es solamente moral. Aunque algunas de las analogías kantianas entre religión y moralidad parecen caprichosas, son sin embargo indicativas de su gran interés en mostrar que no había un conflicto necesario entre la doctrina luterana y la fe moral. Casi produce la impresión de que está instruyendo a los predicadores sobre el modo de traducir el lenguaje de la moralidad crítica al lenguaje de la fe tradicional.

La fe moral convierte en superfluas las historias milagrosas de la Biblia, y puede ocurrir que «la persona del maestro de la única religión válida para todos los mundos sea un misterio, que su aparición sobre la tierra y su desaparición de ella, que

su azarosa vida y su pasión sean puros milagros... que la historia misma de la vida del gran maestro sea a su vez un milagro (una revelación sobrenatural); podemos dar a todos esos milagros el valor que queramos, y honrar incluso la envoltura... que ha puesto en marcha una doctrina que está inscrita en nuestros corazones...».

> Con tal, sin embargo, de que... no hagamos parte de la religión el hecho de que conocerlos, creerlos y profesarlos sea de por sí algo mediante lo cual podemos hacernos agradables a Dios[163].

Lo que verdaderamente cuenta es la disposición moral, no la envoltura externa. En el tercer ensayo de este libro Kant vuelve a retomar la cuestión de la esperanza. Sin embargo, la esperanza que tiene en mente no es la de la vida eterna y la salvación del individuo, sino la esperanza del «Reino de Dios en la Tierra», o el establecimiento de un «estado civil ético» en el cual los seres humanos estén «unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*»[164]. Kant continúa sosteniendo que a una comunidad tal hay que entenderla como una comunidad "regida por Dios", y que, por tanto, el estado moral debe ser entendido como una iglesia. Mientras que todas las iglesias históricas dependen de una fe asimismo histórica, revelada o "eclesiástica", Kant espera que eventualmente pueda surgir la "pura fe" de la religión moral. Ciertamente, Kant sostiene que la transición gradual de la fe eclesiástica a la pura fe religiosa representa el acercamiento del Reino de Dios. Estas anticipaciones de Kant pueden resultar un tanto forzadas, especialmente su argumento de que la comunidad ética tiene que ser una comunidad sujeta a Dios. Debemos asumir que existe un Dios como legislador supremo porque las leyes morales son esencialmente leyes internas, y una comunidad no puede pervivir sin leyes jurídicas, que son externas. Estas leyes externas deben concordar con las leyes éticas, es decir, deben reflejar al mismo tiempo verdaderos deberes, y solo el que conozca verdaderamente nuestros corazones será el único capaz de establecer tales leyes.

En la segunda sección del ensayo procede entonces Kant a delinear el curso histórico del establecimiento gradual del Reino de Dios o dominio del bien en la Tierra. En el curso de este

esquema, Kant plantea la cuestión: «¿Qué período de toda la historia de la Iglesia hasta ahora conocida es el mejor? A lo cual responde sin vacilación: *el actual*». La razón de esta respuesta es que Kant ve que las semillas de la verdadera religión han sido sembradas en su tiempo. «En las cosas que según su naturaleza deben ser morales y mejorar el alma, la razón ha sabido liberarse del peso de la fe expuesta constantemente a la arbitrariedad de sus intérpretes»[165].

En el ensayo final, sobre religión y clericalismo, lanza un ataque frontal a las prácticas religiosas externas, argumentando que debemos distinguir entre el verdadero servicio de la Iglesia y el falso. La religión, «subjetivamente considerada», no es para Kant más que «el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos». Por tanto, puede distinguir entre religión revelada y religión natural según que se de la primacía al deber o al mandato divino. En la religión revelada, debo comprender primeramente que algo es un mandamiento divino a fin de poderlo contemplar como deber mío; en la religión natural, es el deber lo que viene primero[166].

Kant sostiene que el cristianismo puede ser considerado como una religión natural y como una religión aprendida. Igualmente mantiene que como religión natural es susceptible de «ser propuesta a todos los seres humanos de manera comprensible y convincente mediante su propia razón». Es una religión cuya posibilidad e incluso necesidad se ha hecho visible en un ejemplo «sin que la verdad de sus doctrinas y la dignidad del maestro necesiten de ninguna otra certificación»[167]. Esto es lo que los tres primeros ensayos han enseñado.

En la medida en que el cristianismo está basado no solo en la razón sino también en hechos, no es meramente una religión sino también una especie de fe. Si estos hechos adquieren una importancia primaria, mientras que el contenido racional y moral son de importancia secundaria, el servicio religioso se torna entonces en un servicio "falso" o en un "seudoservicio". Kant acepta, ciertamente, como «principio que no requiere prueba» que todo servicio a Dios que se coloque por encima de una «*buena conducta*» no es más que una «*mera ilusión religiosa y un falso servicio a Dios*»[168]. Solo el servicio moral puede hacernos gratos a un Dios moral. Plegarias, liturgias, peregrinaciones y

confesiones no tienen valor alguno. No hay la menor diferencia entre un tibetano que usa una rueda de oración para remover sus plegarias, un católico que recorre las cuentas de un rosario o un protestante que reza sin una fórmula establecida. Todos ellos son insensatos. Nada bueno podrá alcanzarse mediante tales formas de culto, e incluso encierran el peligro de conducir al fanatismo y por tanto a la «muerte moral de la razón. Y sin razón no puede en absoluto existir una religión, en cuanto que esta, como toda moralidad en general, ha de ser fundada en principios»[169].

Pero esto no era aún suficiente para Kant. En la sección penúltima del ensayo ataca el "clericalismo" de las iglesias oficiales cristianas, señalando que los modos en que rezan un primitivo wogulite y «el *puritano* sublimado e independiente de Connecticut» pueden ser distintos, pero no hay ninguna diferencia esencial entre ellos. El prelado europeo, que gobierna tanto a la Iglesia como al Estado, no es diferente del chamán entre los tunguses[170]. Orar como «servicio ritual interno» y como medio de obtener gracia es «una ilusión supersticiosa y fetichista» particularmente dañina. Tampoco es muy inteligente, porque equivale a declarar un deseo a un ser que, por conocerlo todo, no necesita tal declaración[171]. Tal clericalismo favorece la adoración fetichista siempre que tiene oportunidad de gobernar. Si es dominante en un estado, alimenta la hipocresía, mina la integridad y lealtad de los súbditos, y produce precisamente lo «contrario de lo que se pretendía»[172].

Esta autodestructiva política religiosa era justamente la que Kant observaba en Prusia entre 1788 y 1790. Sus palabras iban dirigidas no solo a una audiencia general, sino también a Federico Guillermo II. *La religión* no era un mero tratado teórico pensado como contribución a la filosofía de la religión, sino también un acto político. De hecho, era primariamente un acto político. Con él, Kant esperaba (quizá ingenuamente) alterar la conducta de sus lectores, incluyendo la del rey. *La religión* era también una declaración de lealtad de Kant a Lessing y a Mendelssohn. *La religión* de Kant, *La educación del género humano* de Lessing y la *Jerusalén* de Mendelssohn, junto a muchas otras conocidas contribuciones a la *Berlinische Monatsschrift*, fueron valientes intentos de introducir en Prusia el tipo de libertad

religiosa que había sido alcanzado ya en los Estados Unidos. Lessing y Mendelssohn habían muerto. Kant continuaba la lucha. Que Kant estaba interesado no solo por la libertad religiosa, sino en última instancia por una libertad civil plenamente articulada, resulta claro en una nota en la que observa:

> Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: «Ciertas gentes (en vías de elaborarse una libertad legal) no están maduras para la libertad»; «los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad»; y así también, «los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia». Según un supuesto tal, la libertad no tendrá nunca lugar, puesto que no se puede *madurar* para ella si uno no se ha establecido ya antes en ella.

Y en clara alusión a la Revolución Francesa, continúa diciendo:

> Los primeros intentos serán desde luego burdos, incluso ligados a mayores penalidades y peligros... pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos... No tengo nada en contra de que los que tienen el poder, forzados por las circunstancias, coloquen lejos, muy lejos, la disolución de estas tres cadenas. Pero convertir en principio la idea de que en general la libertad no es adecuada para aquellos que les están sometidos... es una intrusión en las prerrogativas de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad[173].

Estas palabras son aplicables no solo a la libertad religiosa, sino también a la civil y a la liberación de cualquier tipo de servidumbre. Uno tendría que haber esperado una pronta y decisiva repuesta por parte de los poderes establecidos.

«SOBRE EL VIEJO DICHO»: DIRIGIDO A UNO DE LOS «SEMIDIOSES TERRESTRES»

Pero nada sucedió, al menos al principio. Kant se mantenía alerta, aunque no abiertamente. En marzo de 1793 el editor de Berlín, Johann Carl Philip Spener, le pidió que volviera a publicar su ensayo de 1784 sobre la "Idea para una historia uni-

versal en clave cosmopolita". Kant declinó la oferta diciendo que un pigmeo que ama mucho a su pellejo no interviene cuando «los fuertes del mundo se encuentran en un estado de intoxicación, independientemente de que este sea resultado del aliento de los dioses o del de una mofeta»[174]. En septiembre de 1793, el ensayo que Kant había prometido a Biester el año anterior apareció en la revista *Monatsschrift*. Su título era «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"»[175]. No se trataba, sin embargo, de un ensayo exclusivamente moral. Kant examinaba en él cuestiones tales como la libertad de prensa, el derecho a la revolución, la autoridad para declarar la guerra, la conservación de la paz y la naturaleza y autoridad del gobierno en general. Era otra contribución a una discusión política que el rey hubiera deseado más bien no verla prosperar.

El ensayo tiene tres secciones. En la primera se ocupa Kant de la relación de la teoría con la práctica moral. Esta parte fue escrita para responder a "algunas censuras" de Garve, que era más conservador que Kant. La segunda discute la relación de la teoría y la práctica en el derecho constitucional y está dirigida ostensiblemente contra Hobbes. La parte final trata de la teoría y la práctica en el derecho internacional. Kant desarrolla en este ensayo lo que él llama una visión "cosmopolita", dirigida contra Mendelssohn. Esta división expresa tres puntos de vista que una persona puede tomar sobre el mundo: 1) el punto de vista del ciudadano privado y hombre de negocios, 2) el de un hombre dentro de un Estado, y 3) el de un hombre en el mundo.

Garve había sostenido que la distinción kantiana entre actuar por deber y actuar de acuerdo con el deber, sencillamente no podía ser mantenida. La primera objeción de Garve era que, según Kant, para actuar moralmente debemos anular nuestro deseo de ser felices; pero eso es contrario a la naturaleza. A lo cual responde Kant: Nunca he exigido semejante cosa, y si lo hubiera hecho, habría pedido un imposible. La segunda objeción de Garve era que nunca podemos saber realmente si actuamos meramente por deber o por razones interesadas. Puesto que esta distinción es de importancia fundamental para la moralidad kantiana, la objeción de Garve es importante. Y Kant responde:

> Acepto de buen grado que ningún hombre pueda ser consciente, con certeza, de *haber cumplido* su deber de un modo absolutamente desinteresado, pues esto pertenece a la experiencia interna, y tal conciencia de su estado anímico supondría tener una representación clara y exhaustiva de todas las representaciones anejas y todas las consideraciones que asocian al concepto del deber la imaginación, la costumbre y la inclinación, cosa que en ningún caso puede ser exigida...

Y él jamás lo exigió, asegura Kant. Lo que él sostenía era que esta distinción tenía sentido si se la entendía como una orden de actuar de un cierto modo, diciendo

> que el hombre *debe cumplir* con su deber de un modo absolutamente desinteresado y *tiene que* separar completamente su anhelo de felicidad del concepto de deber, para que este se posea en toda su pureza, es algo de lo que el hombre tiene conciencia con máxima claridad... Por el contrario, favorecer el influjo de ciertos motivos [reñidos con el deber], si se convierten en máxima bajo el pretexto de que la naturaleza humana no permite lograr semejante pureza... constituye la muerte de toda moralidad[176].

La distinción está conectada con la *Gesinnung* de una persona, con la honestidad de su alma, no con su psicología empírica. Aunque nuestro esfuerzo por hacer lo que es correcto no es independiente de ciertas cuestiones psicológicas, tampoco es reducible a ellas.

La tercera objeción de Garve estaba relacionada con la segunda, pues en ella sostenía que en la práctica no conocemos nunca qué motivos, de entre los muchos que usualmente tenemos, fueron los que nos indujeron a hacer lo que hicimos. El deber no es mejor guía para la acción que cualquier otro motivo. Kant sostiene que esto es falso. El concepto de deber es «más simple, más claro, más comprensible y más natural» que ningún motivo extraído de la felicidad. Las máximas basadas en la felicidad son notoriamente difíciles de formular y de seguir. Pero la educación moral ha estado hasta ahora basada en tales máximas. Y Kant continúa sosteniendo que esto es lo que ha impedido el progreso moral, pero que no prueba

el viejo dicho de que la teoría moral no puede servir en la práctica. Serviría si se la aplicase.

Garve había objetado a Kant que era incomprensible que «alguien pudiese saber con certeza que en su actuación se había desprendido completamente de su deseo de felicidad». Kant admitía que nadie puede estar seguro de haber actuado exclusivamente por deber. Ahora bien, si es imposible saber en principio si se ha realizado una cierta cosa, entonces hay razones para pensar que el "tratar" de realizarla comporta un problema real. E incluso aunque tuviera sentido seguir intentando realizar lo que nunca podremos saber si realmente lo habíamos logrado, seguiría sin ser cierto que el concepto del puro deber fuera más simple, más claro, más comprensible y natural que ningún otro motivo. No había argumento contra Garve que proporcionara evidencia independiente en favor de Kant. Efectivamente, la admisión de que nunca podemos saber si hemos actuado solo por deber, muestra que la derivación del deber partiendo únicamente de la razón pura supone un problema –que no se le planteaba a Garve–. La postura de Garve puede hacer de la moralidad algo más externo, pero ofrece una explicación más razonable de ella. El idealismo de Kant podía ser quizá más inspirado, pero no era necesariamente una formulación más clara y una mejor defensa de las convicciones morales ordinarias.

La segunda parte del ensayo es un intento de responder a dos cuestiones: 1) ¿por qué hemos de obedecer a los gobiernos existentes?, y 2) ¿hay circunstancias que justifiquen: a) desobedecer, o b) derrocar a los gobiernos existentes? Las Revoluciones Francesa y Americana, como también las actuaciones de Federico Guillermo II y sus censores, habían convertido estas preguntas en una cuestión relevante para Kant tanto por razones políticas como personales. La respuesta de Kant a 2b) es simplemente que no hay circunstancias que nos den derecho a una revolución. Aunque las revoluciones puedan mejorar las cosas en algunos casos, nunca están justificadas. No puede haber ningún derecho legal ni moral a la revolución. Su respuesta a 2a) es casi tan negativa como esta. Los gobernados no tienen derecho a desobedecer aunque perciban que una ley es injusta. Los ciudadanos no son los que tienen que decidir si una ley es justa: esa competencia corresponde solo a los legisladores. Pero

los ciudadanos tienen el derecho de cuestionar la corrección de las leyes. El legislador debe reconocer el derecho del ciudadano «de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano le parece haber de injusto para con la comunidad»[177]. La libertad de expresión es esencial. Hablar sobre errores percibidos no es necesariamente una desobediencia.

Esta libertad de expresión se deriva de la idea que tiene Kant de lo que legitima el poder de un gobierno: el contrato social. En contra de la opinión de Hobbes y Locke, Kant sostiene que el contrato social no debe ser entendido como una explicación del origen del gobierno, sino como una idea normativa que clarifica la relación entre el gobierno y los gobernados. Según Kant, esa relación muestra que el gobierno puede estar justificado en última instancia por el consentimiento de los gobernados, y que ese poder gubernamental está moralmente justificado solo en los casos en los que todos los seres racionales pueden concederle su acuerdo. «Todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que esa libertad pueda coexistir con la mía según una ley universal; y el derecho público (en una comunidad) es meramente el estado de una efectiva legislación conforme con este principio y asistida por un poder»[178]. El pueblo tiene "derechos inalienables" contra el gobierno, incluso aunque esos derechos no puedan justificar nunca la desobediencia o la rebelión.

No hay ninguna contradicción entre el rechazo de Kant del *derecho* a la rebelión y su entusiasmo por la Revolución Francesa, o dicho de otra manera: para Kant no había contradicción alguna entre las dos situaciones. Luis XVI había abdicado en efecto cuando convocó los Estados Generales. Por tanto, legalmente hablando, la Revolución Francesa no fue una rebelión. «En Francia los Estados Generales podían cambiar la constitución nacional, aun cuando su encargo fuera solo el de sanear las finanzas. Pues estos Estados eran los representantes de toda la nación (*Volk*) una vez que, mediante decretos, el rey hubo delegado en ellos poderes indeterminados. Antes de esto, el rey representaba a la nación...»[179].

En la tercera parte del ensayo pregunta Kant si el género humano como totalidad debería ser amado o condenado. Y su

respuesta era que eso dependía de la respuesta a otras cuestiones, a saber, si la humanidad mostraba tendencias que permitían un progreso constante o si estaba condenada por siempre al mal. Mendelssohn había escrito que la idea de «que la totalidad, la humanidad en este mundo, haya de perfeccionarse y caminar siempre adelante en el curso de los tiempos», era una quimera[180]. Su postura estaba motivada, al menos en parte, por ideas judías sobre la corrupción humana. La doctrina cristiana subrayaba, por supuesto, en un grado incluso mayor el inextirpable mal de la humanidad y la imposibilidad de salvación por medios humanos. Si Kant adoptó «una opinión diferente» de la de Mendelssohn, también su opinión difería mucho de la de los cristianos convencidos, con independencia de que estos estuvieran o no influidos por los rosacruces.

Kant razonaba diciendo que si el progreso fuera imposible, los esfuerzos y tribulaciones de cada persona en pro de la virtud no serían más que una farsa. Lo cual resultaría asimismo repugnante para un Creador sabio del mundo[181].

> Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo que concierne al fin moral de su existencia... Yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones... en la que yo –como hombre en general– estoy..., actúe sobre la posteridad de tal manera que esta se haga cada vez mejor... Por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima ni su necesaria presuposición de que en la práctica es factible tal cosa[182].

El perpetuo progreso hacia lo mejor acabaría en última instancia, aseguraba Kant a sus lectores, por «llevar [a los Estados], incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita*»[183]. Aunque algunos pudieran rechazar esta teoría por impracticable, Kant declaraba que él ponía toda su «confianza en una teoría que, procediendo de los principios de justicia, estableciese cómo *deberían ser* las relaciones entre los individuos y los estados». Esta teoría tendría mayor autoridad que ninguno

de los "semidioses terrestres" que actualmente nos gobiernan. Mientras Kant rechazaba el derecho a la rebelión, que algunos de sus seguidores habían defendido basándose en sus propias teorías, argumentaba, sin embargo, contra el conservadurismo en política. El ensayo era por tanto relevante para la discusión de Edmund Burke sobre la Revolución Francesa y sus méritos. Su libro de 1790, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, que había sido traducido al alemán en 1791 y 1793, había calado hondo en el país. Pero Kant se vio en la necesidad de clarificar primeramente su propia posición, pues muchos kantianos de tendencias diversas mantenían opiniones propias sobre lo que su teoría implicaba acerca de la revolución[184].

El ensayo fue también relevante para la disputa de Kant con los censores de Berlín. Este escrito era su modo de identificar a Federico Guillermo II con uno de aquellos "semidioses terrestres". Tal vez no esperara una respuesta del rey, pero de hecho la recibió en forma de una breve orden. Mientras los pensadores más conservadores en Alemania, especialmente August Wilhelm Rehberg y Friedrich Gentz, consideraron necesario responder públicamente a Kant, el rey le contestó mediante una orden especial[185].

Durante aquel período Kant encontró también tiempo para trabajar en otro proyecto: un ensayo que respondiera a la cuestión propuesta por la Academia de Berlín: «¿Cuál es el progreso real conseguido en Alemania por la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?»[186]. Al parecer, Kant empezó a trabajar sobre él en algún momento de noviembre de 1793[187]. Pero no está claro que pensase someter su ensayo al examen de la Academia. En todo caso, Kant diseñó una extensa y clara respuesta a la cuestión de la Academia en la que se proponía mostrar que efectivamente había habido un evidente progreso: su propia filosofía crítica.

Apoyándose en una distinción ya familiar desde la primera *Crítica*, Kant sostenía que la metafísica se había desarrollado en tres pasos o etapas: dogmatismo, escepticismo y el criticismo de la razón pura[188]. En la parte histórica del (proyectado) ensayo ofrecía primeramente un resumen de los principios de Leibniz, que difería del esquema dado en su respuesta a Eberhard. Ahora identificaba los cuatro principios básicos de la me-

tafísica leibniziana como el principio de la identidad de los indiscernibles, el principio de razón suficiente, el principio de la armonía preestablecida y la monadología[189]. Kant califica aquí al sistema de la armonía preestablecida como «la más peculiar quimera concebida nunca por la filosofía»[190]. Y tanto Leibniz como Wolff eran decididamente colocados en el primer estadio de la metafísica. El segundo estadio, el escepticismo, era identificado con la antinomia de la razón pura tal como fue discutida en la primera *Crítica*. El tercer estadio, o la llamada por Kant "Transición dogmático-práctica a lo suprasensible"[191], consistía en la discusión de las tres ideas de Libertad (autonomía), Dios y la Inmortalidad, adelantadas ya en las tres *Críticas*. En una sección titulada "Solución de la Cuestión Académica" resumía sus propias opiniones sobre la fe racional y la teología trascendental y moral comparándolas con las de la "época de Leibniz-Wolff"[192]. Y Kant observaba aquí que la filosofía leibniziano-wolffiana había intentado demostrar cosas que él había tratado de probar que eran incognoscibles aunque creíbles bajo fundamentos morales suficientes. El borrador acaba con un interesante sumario del sistema entero de la filosofía kantiana:

> La metafísica gira en torno a dos ejes. El *primero* es la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo. Esta doctrina apunta solo a lo que es suprasensible con respecto a los principios teóricos, pero que es incognoscible para nosotros. Mas al mismo tiempo, la metafísica es dogmático-teórica en la medida en que está relacionada con el conocimiento *a priori* de objetos de la experiencia. El *segundo* es la doctrina de la realidad del concepto de libertad como concepto de algo cognoscible y suprasensible, con respecto a lo cual la metafísica es, sin embargo, solo dogmático-práctica. Pero los dos ejes están, por así decirlo, fijados al pilar del concepto de la razón relativo a aquello que es incondicionado en el conjunto de todas las condiciones subordinadas. Con esto debería desaparecer la ilusión que causa una antinomia en la razón pura al confundir la apariencia con las cosas en sí. Y en esta Dialéctica misma está contenida la instrucción para pasar de lo sensible a lo suprasensible[193].

Aunque sería de desear que Kant hubiese sido más claro en la formulación de estas proposiciones, conviene no olvidar que

lo que ha llegado a nuestras manos es solo una serie de borradores de un ensayo que Kant no acabó nunca[194].

En cualquier caso, el contenido del borrador es alarmante, pues puede ser considerado como un signo de megalomanía. Lo único que Kant podía aceptar como elemento importante en el desarrollo de la metafísica desde el tiempo de Leibniz y Wolff era su propia obra. Todo está contenido en su filosofía. Ni Hume, ni Lambert, ni Mendelssohn parecen haber aportado ninguna contribución al progreso de la metafísica. Tampoco Leibniz y Wolff reciben un mejor tratamiento. A los setenta años, Kant encontraba difícil liberarse de sus propias opiniones filosóficas y reflexionar «desde el punto de vista de cualquier otro». Casi da la impresión de que Kant ha perdido un tanto de su *sensus communis*.

A su vez, el discurso filosófico en Alemania se orientaba por nuevos derroteros. Reinhold había propuesto su propia *Elementarphilosophie* como un perfeccionamiento de la posición crítica. El *Aenesidemus* de Gottlob Ernst Schulze, un ataque a la posición "kantiano-reinholdiana", era tenido por un serio desafío[195]. La recensión que hizo Fichte de este libro en la *Allgemeine Literaturzeitung* a comienzos de 1794 dejaba claro que él mismo estaba a punto de abandonar los principios reinholdianos, y en su *Concepto de una doctrina de la ciencia* –la llamada *Teoría de la ciencia*– cumplía esa promesa. Schelling publicó como respuesta en aquel mismo año un ensayo *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*, y el *Ensayo hacia una nueva lógica o teoría del pensamiento* de Maimon (igualmente de 1794) tomaba también una nueva dirección. Puede que aún no fuera evidente para Kant o para la mayoría de sus seguidores, pero la tendencia de su filosofía crítica estaba quedándose pasada de moda. Unos años más tarde (en 1798), en un sumario de los tres más importantes «acontecimientos de la época, impulsores de nuevas tendencias», Friedrich Schlegel no nombraba siquiera a Kant, pero hablaba en cambio de la Revolución Francesa, de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, y del *Meister* de Goethe[196]. *¡Sic transit gloria mundi!*

¿Por qué no envió Kant su trabajo a la Academia de Berlín antes de que expirara el plazo de presentación el 1 de junio de 1795, y por qué decidió no terminarlo? La respuesta no hay

que buscarla en una repentina comprensión de que tal sumisión podría ser inadecuada, sino en los sucesos acontecidos en la segunda mitad de 1794.

CONSECUENCIAS: LA AMENAZA DE «MEDIDAS DESAGRADABLES POR... OBSTINACIÓN CONTINUADA»

El 1 de octubre de 1794 escribió Wöllner a Kant, por mandato expreso del rey:

> Nuestra más excelsa persona viene observando con gran disgusto que desde hace tiempo utiliza usted su filosofía para distorsionar y evaluar negativamente (*Herabwürdigung*) muchas de las enseñanzas cardinales básicas de la Sagrada Escritura y del cristianismo, sobre todo en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, como también en otros tratados más breves. Esperábamos mejores cosas de su parte, como usted mismo puede comprobar; pero usted ha preferido actuar irresponsablemente contra su propio deber como maestro de la juventud y contra nuestro paternal propósito, que usted conoce muy bien. Exigimos de usted inmediatamente el informe más completo y exhaustivo sobre sus actividades, y esperamos que, para no aumentar aún más nuestra desaprobación, evite en el futuro comportamientos semejantes... De no hacerlo, debe usted esperar medidas desagradables por su obstinación continuada.

La amenaza era muy seria. Las "medidas desagradables" podrían significar con seguridad la dimisión o el retiro forzoso sin sueldo, e incluso el destierro. Al igual que Wolff en 1723, Kant era mantenido en su puesto en 1794 por gracia de Su Majestad. A sus setenta años, la perspectiva de un traslado se le aparecía aún menos atractiva que cuando era más joven. Por otra parte, la resistencia no habría introducido ninguna diferencia en lo que entonces ocurría en Prusia.

Kant no era el único afectado por la orden del rey. La cólera real iba dirigida contra todos los «predicadores renegados, maestros de escuela y profesores», entre los que destacaban Niemeyer y Rösselt en Halle, Reinbeck en Fráncfort, y Kant en Königsberg. El infame Schulz, que había defendido un declarado determinismo en un libro recensionado por el propio

Kant, había sido ya obligado a dimitir. Borowski, que habló con Kant durante este período, decía que Kant estaba totalmente dispuesto a perder no solo la gratificación que Federico Guillermo II le había asignado anteriormente, «sino también su salario entero». Esta posibilidad no le hacía temblar, pues Kant había sabido invertir sabiamente su dinero y ahora era económicamente independiente. Aunque sin llegar a amasar una fortuna, como Hippel, su situación económica estaba ahora bien acomodada. Así pues, Kant pudo «hablar... con gran calma y comentar abiertamente (*breitete sich aus*) lo ventajoso que era ser un buen economista y no tener por tanto que arrastrarse ni siquiera en situaciones semejantes»[197]. Pero no le sucedió nada. La reputación de Kant fue probablemente una de las cosas que lo salvaron de consecuencias más serias. Su reprimenda le llegó en el mismo año en que fue nombrado miembro de la Academia de Ciencias de San Petersburgo[198].

Kant decidió contestar. De acuerdo con los principios establecidos por él mismo en su ensayo sobre "Teoría y práctica", tenía ciertamente que contestar. Y el 12 de octubre contestó a los dos puntos que el rey le había planteado tal como él los veía: 1) que había venido usando perversamente su filosofía para desacreditar a la religión y que se "oponía" al "propósito paternal" del rey, y 2) que no debería volver a escribir nada "de este tipo" en el futuro. Kant respondió que no se le podía culpar de desacreditar a la religión en sus clases. Nunca había mostrado negligencia en sus deberes como profesor de la juventud. Tampoco era negligente en su deber como maestro del pueblo. No podía haber evaluado negativamente al cristianismo sencillamente porque no lo había evaluado en absoluto. Él respetaba absolutamente la religión y siempre había sido tolerante, es decir, nunca se había entrometido en las creencias de los otros. Finalmente, decía: «Yo creo que lo más seguro, para prevenir las menores sospechas, será declarar aquí en la forma más solemne, como *el más fiel de los súbditos de Su Majestad Real*, que en adelante me abstendré completamente de toda exposición pública referente a la religión, sea la natural o la revelada, tanto en mis clases como en mis escritos»[199]. Más tarde aclaró Kant que la frase «como *el más fiel de los súbditos de Su Majestad Real*» llevaba aneja una reserva mental: su promesa tenía aplicación

sobre él mismo en tanto que súbdito de "Su Majestad"; pero tan pronto como "Su Majestad" muriese, la promesa quedaba anulada.

Algunos han sostenido que este ardid era deshonesto por parte de Kant, que debería o bien no haber prometido nada, o bien haber respetado su promesa. Otros han pretendido mostrar que cuando Kant prometió no escribir nada sobre cuestiones religiosas estaba haciéndolo bajo una *reservatio mentis*. Pero ¿era esto correcto? Federico Guillermo II había hecho de este asunto una cuestión personal. Kant se había opuesto a *su* voluntad paternal y tenía que prometer no hacerlo de nuevo. Kant hizo precisamente eso, y cumplió su palabra. Por otra parte, Kant no sabía si él iba a vivir más que el rey. Tenía todas las razones para creer que no[200]. Algunos otros han sostenido que todo este asunto puso de manifiesto una cobardía por parte de Kant, pues él debería haberse mantenido firme en su postura. Pero semejante actitud, además de ser difícil, habría sido ineficaz. La situación era más bien como sigue: Kant había provocado a sabiendas a los censores de Berlín; aquellos censores habían tenido miedo de actuar, y el propio rey se vio obligado finalmente a intervenir. Con este paso había mostrado su verdadera faz, y eso era una especie de triunfo.

Característicamente, Kant se replegó. En cualquier momento podría presentarse una nueva oportunidad. Siguiendo su *motto* estoico, *sustine et abstine*, estaba preparado para aguantar y abstenerse de hacer comentarios –al menos por el momento–. El ensayo, en muy buena medida teológico, "Sobre el progreso de la metafísica" fue una de las cosas que tuvo que esperar[201].

Kant le había causado daño a Wöllner, quien recibió una buena reprimenda por su indulgencia y por su escaso progreso contra las fuerzas del racionalismo. El 12 de abril de 1794 el rey había descargado a Wöllner de una de sus tareas a fin de que pudiera dedicar más atención a los asuntos religiosos. La orden especial del rey contra Kant fue una expresión más de su descontento con Wöllner. Tenía que mostrarse más celoso en la lucha contra el racionalismo y en favor del cristianismo ortodoxo (y los ideales rosacruces). Wöllner siguió procediendo con cautela, pero sus subordinados, más celosos, forzaron más las cosas y provocaron efectos indeseables. Cuando llegó a Ha-

lle una comisión para examinar la ortodoxia de sus profesores, los estudiantes se amotinaron. El motín estaba probablemente instigado por los profesores, y salió triunfante; después de la manifestación, los estudiantes apedrearon las ventanas del hotel donde se alojaban los miembros de la comisión, quienes, tras haber recibido amenazas de muerte, abandonaron disimuladamente la ciudad[202]. La política religiosa de Federico Guillermo II no era precisamente un camino de rosas.

Kant, por su parte, guardaba aún en su escritorio algunos ensayos sobre cuestiones religiosas. Poseía un manuscrito titulado "La contienda de las facultades", que no podía publicar, al menos por el momento. Este ensayo había sido escrito probablemente entre junio y noviembre de 1794 a invitación de Carl Friedrich Stäudlin, quien le había preguntado si deseaba colaborar en una nueva revista sobre estudios religiosos[203]. En diciembre de 1794 le escribió a Stäudlin que desde «hacía ya algún tiempo» tenía acabado un tratado que llevaba por título "La contienda de las facultades"[204]. Igualmente declaraba en su carta que había escrito "La contienda" para que fuera publicada en la revista de Stäudlin, pero que por el momento no podía hacerlo por causa de sus problemas con los censores de Prusia. Para esta ocasión, Kant había escrito el ensayo sobre "El conflicto de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Teología", que se convirtió luego en la primera parte de *La contienda de las facultades*[205].

El contenido de este ensayo es muy relevante para la respuesta que da Kant al rechazo del ensayo "Sobre la lucha del principio del bien contra el principio del mal por el dominio del hombre". Kant no solo ofrece aquí una justificación de sus acciones, sino que va más lejos, sosteniendo, en primer lugar, que un filósofo no tiene por qué someterse al juicio de una facultad teológica sobre su obra. Kant estaba dispuesto a obedecer las reglas, pero las reglas eran equivocadas. Así pues,

> los teólogos [de la Facultad] tienen la obligación, y por consiguiente también el derecho de mantener la fe en la Biblia, pero sin perjuicio de la libertad que tienen los filósofos de someterla en todo momento a la crítica de la razón. Y si se concediera por un corto tiempo una dictadura (el Edicto de Religión) a una Facultad superior, esa libertad quedaría bien asegurada por vir-

tud de la fórmula solemne: *Provident consules, ne quid republica detrimenti capiat* (Procuren los cónsules que la república no sufra ningún detrimento)[206].

Es absolutamente necesario que la Facultad filosófica «sea independiente de las órdenes del Gobierno en lo que se refiere a sus doctrinas»[207]. Kant estaba dispuesto a admitir que las Facultades superiores estuvieran sujetas a los mandatos del gobierno, porque este tenía un interés legítimo en ellas. Pero si se les daba a las Facultades superiores autoridad sobre la filosofía, esta dejaría de ser libre. Por lo tanto, era un error colocar a la teología, una de las Facultades superiores, por encima de la filosofía[208], y por ello el edicto religioso era un error.

Pero esta no era la única crítica de las políticas de "Su Majestad". Kant preguntaba también si un gobierno podía conferir a una secta mística el estatuto de iglesia o, de manera consistente con sus propios fines, podía tolerarla y protegerla una vez existente[209]. Y la respuesta de Kant era rotunda: "No". Los argumentos kantianos para esta conclusión son sutiles, y algunos de ellos derivan su fuerza de la concepción que tiene Kant de la religión como universal y necesaria puesto que está basada en la razón práctica pura. Su idea de "secta" puede ser muy particular, pero su conclusión es clara e inequívoca. Un gobernante no puede favorecer a ninguna secta. El sentimiento místico no puede ser elevado al nivel de un estado sancionado por el gobierno. El pietismo, que ofrece una solución "completamente mística" al problema de la religión y la moralidad, no debería por tanto ser favorecido[210]. La ortodoxia, que declara que «la creencia en un dogma es suficiente para la religión» y por lo tanto concede una importancia solamente secundaria a la moralidad, es igualmente inapropiada. «Pero es una superstición mantener que la creencia histórica es un deber y algo esencial para la salvación»[211]. Puesto que es una cuestión privada, «sin el menor componente público», el misticismo debería ser de interés mínimo para el Gobierno. Por lo tanto, tendría que quedar completamente fuera de la esfera de influencia del gobierno.

Kant no fue tan lejos como los fundadores de los Estados Unidos al minimizar el papel de la religión en el Estado. Él creía –o al menos afirmaba creer– que el cristianismo era ne-

cesario. Sin embargo, el cristianismo no era para Kant más que la expresión más clara de la Idea de Religión en general, y por lo tanto recomendable como religión moral. Era contrario a todo lo que tuviera que ver con las costumbres particulares y los orígenes históricos de esta fe, pues esas cuestiones eran para él asunto del individuo. Esta posición difería radicalmente de la que mantenían Federico Guillermo II y sus ministros, como Kant sabía perfectamente[212]. Para bien o para mal, el destino de Kant se hallaba estrechamente ligado a Berlín. Kant no era un observador pasivo de lo que sucedía en Prusia, sino un jugador político activo –y sabía cómo jugar sus cartas.

LA PAZ PERPETUA: «EL POLÍTICO TEÓRICO COMO ACADÉMICO»

En diciembre de 1795 escribía uno de los amigos de Hippel:

> Acabo de leer la Religión y la Política (*Politik*) de nuestro autor más ilustre con mucha atención y respeto. Probablemente no va a recibir por su escrito político más reciente (Hacia una paz perpetua) un estuche de oro con un diamante en su interior –cosa que probablemente rechazaría de antemano–. Pero me siento feliz (y casi asombrado) de que haya tanta tolerancia política en nuestra tierra natal; sobre todo teniendo en cuenta la gran diferencia existente entre sus principios básicos (de forma y no forma, etc.) y la fe en castas y estatutos. Nuestro noble anciano se me aparece justamente como su amigo Solón, a quien una vez que se plantó ante sus gobernantes, estos le formularon la siguiente pregunta: «¿Qué es lo que te hace ser tan valiente?». Y él respondió sonriendo: «*Meine Herren*, es mi edad»[213].

En agosto de aquel mismo año Kant ofreció para su publicación a Nicolovius en Königsberg el ensayo "Hacia la paz perpetua"[214]. El libro fue publicado finalmente por Michaelmas. Uno de los motivos del libro era la retirada de Federico Guillermo II de la Guerra de la Primera Coalición en marzo de 1795. Otro era la larga disputa existente sobre la noción de paz perpetua, que se remontaba hasta 1713. Kant se unió a las filas de Leibniz, Voltaire, Federico el Grande y Rousseau en la pu-

blicación de este libro, donde hablaba igualmente de teoría política y legal[215].

Kant era perfectamente consciente de los problemas que esta obra podía causarle, por lo cual introdujo su ensayo con una "pequeña cláusula de seguridad" (*clausula salvatoris*). Las expresión pública de las opiniones de un simple "político teórico" y "académico" no podía ser peligrosa para el gobierno, puesto que «la sabiduría mundana del hombre de Estado» o político práctico, no sentía la menor tentación ni tenía obligación alguna de prestar atención al mero teórico, a quien despreciaba en cualquier caso.

El ensayo presentaba un argumento en favor de la tesis de que un orden global apoyado en la paz presupone una ley o derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Este derecho cosmopolita vendría a reemplazar al clásico derecho internacional entre los pueblos (*Völkerrecht*) por uno que estableciera los derechos de los seres humanos como ciudadanos del mundo. El ensayo desarrolla esta idea en dos secciones, dos suplementos y un largo apéndice. La Sección I contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los estados, incluyendo los artículos que declaran que no puede haber ningún tratado de paz si se reserva secretamente material para otra guerra (artículo 1), que los estados no son el tipo de cosa que pueda ser adquirido por otros estados (artículo 2), que no debería existir ningún ejército organizado (artículo 3), ninguna deuda nacional (artículo 4), ni darse tampoco ninguna interferencia forzada en la constitución o gobierno de cualquier otro estado (artículo 5) ni ninguna aplicación de medidas extremas en caso de guerra (artículo 6).

La Sección II formula los «artículos definitivos de la paz perpetua entre los estados». El primero de ellos es que «La constitución política debe ser en todo estado republicana»[216]. Esta constitución está basada en tres principios: el principio de la "libertad" de los miembros de una sociedad como hombres; el principio de la "dependencia" en que todos se hallan de una única legislación común como súbditos; el principio de la "igualdad" de todos como ciudadanos. Esta es la única forma de gobierno que se sigue de la idea de un contrato original. Aunque Kant quiere evitar a toda costa que esta constitución republicana sea confundida con una democrática, como "usual-

mente sucede", y pese a que identifica la democracia con un sistema despótico, está claro que su concepción de una república es compatible con ciertas formas de democracia. Porque su idea central es que una república debe estar basada en la separación entre el poder ejecutivo y el poder legislativo. La república necesita una forma de gobierno que sea representativa. El segundo artículo definitivo establece que «El derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres», una concepción que Kant había formulado ya en sus anteriores ensayos; y el tercer artículo equivale a la afirmación de que «El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad»[217].

En el primero de los Apéndices se ocupa Kant de la garantía de la paz perpetua, que para él, al igual que para los estoicos, viene de la providencia. Kant había defendido ya esta opinión en muchas ocasiones anteriores. En el segundo Apéndice ofrece un artículo secreto de paz que viene a decir que los estados armados para la guerra deben considerar las máximas de los filósofos acerca de las condiciones que hacen posible la paz pública. Aunque nadie pueda razonablemente esperar que los reyes se conviertan en filósofos, tampoco deben silenciar a los filósofos. Se les debe permitir que hablen públicamente. Esta demanda tiene desde luego un significado muy personal para Kant. El Apéndice explora además la relación entre moral y política y cómo las dos están relacionadas con el «concepto trascendental de derecho público». Esta idea viene expresada por el par de afirmaciones siguientes: «Todas las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad» y «Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos»[218]. La publicidad es una condición necesaria de la política moral. Sin publicidad, el progreso hacia la paz perpetua sería imposible, o así lo cree Kant al menos. Tal progreso es una cuestión de desarrollo histórico.

El ensayo acaba con una nota más personal. Kant encuentra que:

> Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque solo sea por aproximación progresiva, la idea de

> la *paz perpetua* que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz... no es una fantasía vana, sino una tarea que, gradualmente resuelta, nos irá acercando con la mayor rapidez al fin apetecido...[219].

Kant creía que estaba cumpliendo con su deber por medio de la palabra.

Las ideas de Kant sobre el cosmopolitismo son todavía hoy calurosamente debatidas. Son minimizadas por unos como una "ilusión eurocéntrica" y ensalzadas por otros como respuesta al problema de la supervivencia de la humanidad. Que sean lo uno o lo otro será asunto que las futuras generaciones tendrán que dilucidar. En todo caso, estas ideas dejan muy claro que Kant se consideraba a sí mismo primero y principalmente no un prusiano, sino un ciudadano del mundo. Se sentía muy contento con haber vivido en momentos de enormes cambios en la historia de la especie humana, y se vio a sí mismo aceptando el desafío, abordando las importantes cuestiones resultantes del cambio y tratando de desarrollar lo que había de bueno en ellas. Por insignificantes que aquellas cuestiones fueran, Kant acertó a trascenderlas y a decir sobre ellas algo de importancia duradera.

Las ideas cosmopolitas de Kant estaban destinadas a formar parte de una religión civil similar a la que tenían en mente James Madison, Thomas Jefferson y los restantes diseñadores de la Constitución Americana. Su idealismo trascendental, al menos en la moralidad, es en última instancia un idealismo político, en el cual conseguir el mayor bien posible no es algo que ha de encontrar su cumplimiento en otro mundo, sino una tarea a realizar en esta nuestra Tierra. Los escritos políticos de Kant fueron una tentativa de mostrar de qué modo las ideas racionales (o razonables) pueden sustituir a las religiosas, y por qué es necesario además para bien del género humano reinterpretar las ideas religiosas a fin de que puedan encajar con las necesidades de los hombres.

9

EL ANCIANO KANT

(1796-1804)

LOS PRIMEROS AÑOS DE RETIRO (1796-1798): «UN TANTO CAMBIADO»

Jachmann no vivía en Königsberg, pero venía a la ciudad varias veces al año. Esto le permitía observar cambios en Kant que podrían pasar inadvertidos a los que lo veían casi a diario. En 1804 escribió:

> Lo he encontrado un tanto cambiado con respecto a hace ocho años, aunque hay días en los que vuelve a mostrar su antigua capacidad mental. Esto sucede cuando el estado de su cuerpo es normal. Pero tras estos períodos de lucidez, el debilitamiento de sus fuerzas intelectuales se hace más evidente... la potencia mental del pensador más eximio va desapareciendo lentamente hasta llegar a la total incompetencia [1].

Esta tragedia es lo que aún nos queda por relatar.

En los registros del Senado de la universidad para el semestre de invierno de 1796-1797 figura la siguiente entrada: «Immanuel Kant, *Log. et Metaph. Prof. Ordin. Facult. Phil. Senior*: "No ha dado ninguna clase debido a la edad y a la debilidad"». Otra entrada para el verano de 1797 dice: «No ha podido enseñar por razones de edad y debilidad», y en la correspondiente

al invierno de 1787-1798 se lee: «No ha podido dar clases debido a la edad y la enfermedad»[2]. Estas notas, escritas por el mismo Kant, muestran, al menos indirectamente, que desde el verano de 1796, en el que tuvo que reducir sus clases, era ya incapaz de enseñar. Este período coincidía con la época en la que Jachmann observó en él los primeros síntomas de debilidad mental. También era el año en el que se suponía que iba ser rector de la universidad. Cargo que Kant declinó[3].

Su vida diaria siguió su curso regular –probablemente más regular incluso que antes–. Al estar exento de clases y no tener que asistir a ninguna de las reuniones del Senado de la universidad, la vida de Kant era ahora mucho más retirada que la de cualquier época anterior. Seguía levantándose a las 5 de la mañana, tomando un poco de te, fumando su pipa «y sentándose luego a su mesa de trabajo hasta poco antes de la 1 del mediodía». Si hemos de creer sus propias palabras, no podía trabajar durante todo aquel tiempo, pues le resultaba muy difícil el ejercicio intelectual continuado. Después se vestía para la comida, que se prolongaba desde la 1 hasta las 3, y a menudo más. Durante este período tenía usualmente dos invitados. Inmediatamente después de comer, salía para su paseo diario de una hora. Cuando hacía mal tiempo lo acompañaba su sirviente Lampe. Ya de vuelta, atendía a los asuntos domésticos y leía sus periódicos y revistas. Antes de irse a la cama a las 10, reflexionaba sobre sus escritos tomando notas sobre pequeños trozos de papel[4].

Para esta época la mayor parte de sus amigos habían muerto o estaban a punto de morir. El 23 de abril de 1796 Hippel, uno de los más asiduos invitados a su mesa y el más cercano y original de los amigos que aún vivían, murió inesperadamente tras una corta enfermedad[5]. Tenía cincuenta y cinco años, y su muerte sacó a la luz un buen número de inesperadas cuestiones. Hippel había sido una figura pública muy respetada, pero había llevado dos vidas, de las cuales solo una era conocida. Casi nadie sabía que había publicado anónimamente un gran número de libros. Él mismo había confesado a algunos amigos ser el autor de algunos de ellos, pero solo Scheffner los conocía todos. Corrían ciertas sospechas, desde luego. Hamann llegó casi a acertar en sus conjeturas, y lo mismo les ocurrió a

otros. Scheffner se veía con frecuencia obligado a mentir, y a encontrase en situaciones comprometidas. Algunos de estos libros eran muy conocidos en toda Alemania. Hippel se habría hecho famoso de haber reconocido su autoría, pero nunca lo hizo. Una de las razones para este silencio fue probablemente su temor a ver comprometida su carrera como alto funcionario del gobierno cuando el rey y sus ministros de Berlín comprobasen que estaba poseído por "el demonio de la poesía" y que no empleaba todas sus fuerzas en el servicio de la administración[6].

Hippel había sido incapaz de organizar el "caos de papeles" que componían su legado literario. Había cientos de páginas con notas, observaciones y citas, comprometidas piezas de información y comentarios poco lisonjeros sobre sus amigos[7]. Estos se disgustaron. Se percataban de que aquellos papeles ponían en entredicho el carácter de Hippel. Dejó 140.000 táleros, lo cual era una suma considerable en aquel tiempo. ¿Cómo podía ser explicado este hecho, si no era por avaricia?[8] Su naturaleza reservada y la explotación literaria de sus amigos fue algo duro de encajar para casi todos ellos.

Por si esto no era suficiente, se descubrió además que Hippel había sido un gran hedonista (*Wohllüstling*) entregado a toda clase de licencias sexuales. Uno de sus hábitos había sido, por ejemplo, hacer que sus sirvientes le flagelasen el cuerpo con toallas mojadas[9]. Scheffner, cuyos poemas "obscenos" no habían sido todavía olvidados, creyó necesario distanciarse de él y explicar que nunca había sospechado nada de las tendencias sexuales de Hippel o de sus otras prácticas. Él, es decir, Scheffner, que había vivido fuera, no conocía nada de su juventud y lo había visto siempre como un superior. Hippel, por su parte, había hecho todo lo posible por eliminar todo indicio que pudiera haber permitido a Scheffner extraer conclusiones sobre «su verdadero modo de pensar y de actuar». Hippel no fue nunca franco, y difícilmente dejó transparentar alguna vez lo que había en su interior. «De su proclividad a satisfacer sus necesidades sexuales no encontré jamás evidencia alguna en su casa»[10]. Que Hippel no pudo haber sido nunca amigo suyo «*del modo* en que él me había asegurado, se me hizo claro solo después de haber comprobado personalmente las pruebas tras su

muerte y de lo que me contaron otros»[11]. Hippel no había sido leal con sus amigos. Era materialista, mentiroso, tacaño y maníaco-sexual[12]. Y lo que a los ojos de todos ellos agravaba aún más las cosas era que hubiera podido ocultárselas durante tanto tiempo.

Mientras Hippel estuvo enfermo, Kant se interesó diariamente por su estado, pero no lo visitó. El día en que murió, Kant comentó: «Es ciertamente triste para los que estamos cerca del fallecido, pero debemos dejar que los muertos descansen con los muertos», cerrando así toda ulterior conversación acerca de Hippel[13]. Kant no se contaba entre los que vilipendiaron a Hippel, y continuó refiriéndose a él como un antiguo amigo "íntimo" y "querido". Podemos estar seguros de que siempre había sido mucho más consciente que los demás de la naturaleza compleja e incluso autocontradictoria de aquel hombre, que con tanto éxito había sabido conjuntar una irreprochable vida pública con una secreta y borrascosa vida privada.

Hippel había sido pietista toda su vida, había escrito himnos que pueden encontrarse aún en el *Gesangbuch* [libro de cánticos] de las iglesias protestantes de Alemania, pero también era un francmasón adherido a los principios de la Ilustración, y un escritor escéptico de sátiras y comedias al estilo de Sterne. En diciembre de 1793 le había escrito a Kant:

> Puesto que usted sabe cuánto lo venero, no tengo que decirle lo mucho que echo de menos su erudita compañía, que –como usted bien sabe– me da mucho más que nada de lo que Königsberg pueda ofrecerme... Durante mi enfermedad he leído *La religión dentro de los límites de la mera razón*... Verdaderamente, no es posible formular la menor reserva cuando el nombre de Immanuel Kant figura al frente de esta obra, que puede y deberá hacer mucho bien[14].

Aunque Hippel era un creyente religioso al modo en que Kant no lo era, no veía en esta obra el peligro que tantos otros funcionarios públicos detectaron en ella. Jachmann le pidió a Kant en 1794 que utilizara su influencia con Hippel, «a quien usted puede convencer de cualquier cosa», para conseguirle un puesto en Königsberg. Jachmann tenía razones para creer en

esa influencia de Kant sobre Hippel, pues gracias a su intervención se le había concedido anteriormente una beca[15].

Gran parte de la controversia sobre Hippel se centró en torno a la publicación de sus *Lebensläufe*. En el primer volumen de esta obra, Hippel había hecho un uso masivo de las notas de las clases de Kant sobre antropología y metafísica. Poco después de la muerte de Hippel, un tal G. Flemming de Gotinga prometió demostrar, sobre la base de sus similitudes con los escritos kantianos publicados, que era el propio Kant el autor de la obra anónima *Lebensläufe*, al igual que de otros dos libros[16]. Algo más adelante, J. A. Bergk rebajó esta pretensión sosteniendo que Kant había escrito solo las partes filosóficas.

Kant se sintió obligado a responder. Muy avanzado ya el año, redactó una "Declaración relativa a la autoría de Hippel", afirmando que él no era ni autor ni coautor de aquel libro[17]. La similitud entre el texto de Hippel y su propia obra era explicable por el hecho de que Hippel había utilizado las notas tomadas por sus alumnos. Pero eso no significaba que Hippel lo hubiera plagiado. Sus clases eran públicas, y todo el que las encontrara útiles podía usarlas del modo que le conviniera. «Y así mi amigo, que nunca estudió explícitamente filosofía, utilizó aquellos materiales recolectados como especias para el paladar de sus lectores, sin estar obligado a informarles si aquellas especias venían del jardín de su vecino o de la India»[18].

Kant supo que el autor de los *Lebensläufe* era Hippel apenas aparecido el libro, aunque afirmó que nunca había tocado con él el tema de sus libros, pues era sensible a los deseos de su amigo. Puesto que Hippel no le había hablado nunca de ellos, y puesto que creía que quien desea conservar su anonimato no debe ser forzado a descubrirse ante nadie, Kant respetaba la voluntad de Hippel. Sabía cuántos pensamientos suyos habían sido incorporados a los *Lebensläufe* e introducidos en el ensayo *Sobre el matrimonio* incluso antes de que estos escritos hubieran sido publicados. Hippel había sido un «temprano estudiante suyo, más tarde un animado (*aufgeweckter*) conocido, y, durante los últimos diez años, su íntimo (*vertrauter*) amigo», y Kant no deseaba causarle ningún daño. Sin embargo, tampoco quería aparecer como colaborador de la obra literaria de Hippel[19].

Hippel había utilizado en los *Lebensläufe* el comentario de

Kant de que «al leer un libro es necesario buscar el alma de ese libro y tratar de investigar la idea que el autor tenía; solo entonces conocemos realmente el libro». Eso significaba que la identidad del autor no era tan importante como lo que ese autor tenía que decir. La idea del autor que conforma el alma del libro es la idea de una persona, y ambas cosas no pueden estar enteramente separadas. Podemos estar seguros de que Kant conocía la idea del libro y la identidad de su autor bastante mejor de lo que le dejaba entrever a Hippel. También podemos estar seguros de que Hippel sabía muy bien que Kant tenía una idea bastante clara no solo de los libros que él había publicado anónimamente, sino también de la identidad de su autor. Que ni Kant ni Hippel pensaran que esto supusiera un obstáculo para su amistad no deja de ser notable, pero aún más notable era la naturaleza de sus conversaciones sobre las cuestiones que Hippel discutía en sus libros. La inteligencia e ironía de aquella situación solo era superada por el hecho de que algunos de sus amigos comunes estaban también al tanto de la complejidad de aquellas relaciones. El propio Hippel afirmaba que «la presentación oral traiciona el modo de pensar», que escribir era una pura imitación del hablar, y que «todo lo que es tan grande como nuestro arte, debe ser dicho»[20]. Por supuesto, no siempre se trataba simplemente de lo que se decía, sino de quién lo decía y cómo lo decía.

En el verano de 1797 un notable anatomista y cirujano llamado Friedrich Theodor Meckel (1756-1803) visitó Königsberg y recaló también en casa de Kant. La degradación de la mente del gran filósofo lo dejó sobrecogido. Era irrazonable esperar que Kant pudiese aportar ya nada nuevo y original al debate filosófico, y así lo dijo públicamente. Pörschke trató de defender a Kant, y en julio de 1798 escribía a Fichte que Kant podía sufrir una debilidad producida por su avanzada edad, pero eso no significaba «que su mente estuviera ya muerta. Con seguridad, ya no es capaz de pensar y concentrarse durante largo tiempo; ahora vive del rico almacén de su memoria, pero incluso así sigue ideando excepcionales combinaciones y proyectos»[21].

Mas esto no significaba que Kant hubiera perdido todo interés en la discusión de su filosofía por parte de otros. Se quejaba amargamente de Fichte. Era imposible mencionar a Fichte

y a su escuela sin despertar su cólera. Por otra parte, «no consideraba a Reinhold (*zuckte die Achseln*)». Su juicio sobre Herder era casi tan apasionado como su condena de Fichte: Herder «deseaba ser dictador y buscaba tener apóstoles»[22]. Tampoco se sentía "satisfecho" con Beck, prefiriendo comentaristas de «una obediencia (*Observanz*) más estricta»[23]. Cuando le preguntaban por qué no criticaba nunca a Reinhold, Kant respondía: «Reinhold se ha portado demasiado bien conmigo para poder enfadarme con él»[24]. Mas el nombre de "Fichte" era ominoso. "Fichte" significa "pino", y en latín *argumenta ficulnea* eran pruebas defectuosas. En alemán, «llevar a uno por detrás de los pinos» [*einen hinter die Fichten führen*] significa algo así como «llevarlo al huerto». Y eso era más o menos lo que hacía Fichte[25]. Algunos amigos de Kant opinaban lo mismo. Borowski reconocía que «Fichte se mostraba realmente demasiado desagradecido» con el viejo filósofo[26]. Otros, como Pörschke, tomaron el partido de Fichte. Kant se sentía también herido por los ataques de Nicolai, y afirmaba que él y Eberhard «no querían entender su sistema»[27].

Aunque Kant no era ya el gran conversador que antes había sido, seguía teniendo aún algunos momentos de gloria. En el verano de 1798 el teólogo Johann Friedrich Abegg (1765-1840) visitó Königsberg en un viaje que lo llevó por la mayoría de los principales centros culturales de Alemania. La gran cantidad de notas que tomó nos permiten conocer lo diversas que eran las opiniones sobre Kant en Königsberg (y en otras partes) en aquellos años. Herz, a quien Abegg había visto en Berlín, alababa el carácter de Kant, en franco contraste con los "kantianos", que no dieron de él la imagen de un ser humano amable[28]. Todos los amigos, conocidos y alumnos de Kant en Königsberg parecían coincidir en su juicio, aunque algunos observaron que no toleraba muy bien las críticas. Otros, como Pörschke, pensaban que carecía de buena voluntad o cordialidad. Scheffner criticaba a Kant por haber sido poco generoso en sus manifestaciones sobre Hippel. ¿Por qué tuvo que hablar sobre las notas de clase usadas por Hippel? ¿No podía haberse limitado a decir que era su amigo?[29] Bock pensaba también que Kant había dado a entender que Hippel le había robado sus ideas, que era un hombre "insensible" y que «no debería per-

mitirse hablar de amistad y de amor»[30]. Deutsch subrayaba que Kant era íntimo amigo de Hippel, «si alguien podía ser llamado amigo de Hippel»[31]. Hippel y Kant fueron «un magnífico tema de entretenimiento»[32].

A Borowski no le gustaba la filosofía de Kant[33]. Pörschke prefería a Fichte, y afirmaba que «Kant no releía nunca sus propios escritos; que no entendía correctamente lo que él mismo había escrito antes... [y] que tenía la debilidad de repetir todo lo que se le decía»[34]. El curioso anciano era un charlatán. Kraus y Kant seguían aún enfadados. No se veían nunca, y cuando tenían que sentarse a la misma mesa en una reunión social, procuraban no situarse demasiado cerca el uno del otro[35]. Kraus, que era llamado el Bayle alemán por Friedländer, «no había hecho gala de un buen carácter y había actuado innoblemente contra Kant»[36]. Kraus afirmaba que Hamann pensaba que los escritos de Espinosa habían sido inspirados por Dios[37]. Kant no creía realmente en Dios[38]. Reinhold ponía un gran empeño en clarificar lo que debíamos esperar, mientras que el pensamiento real de Kant era: «¡No creas en nada, no esperes nada! Haz tu deber aquí. Tal era su réplica expresada en lenguaje kantiano»[39].

El relato de Abegg ofrece también alguna información sobre los temas de conversación durante las comidas de Kant. Se hablaba muy poco sobre filosofía en general, y tampoco mucho sobre las publicaciones kantianas entonces en marcha (*Antropología* y *La contienda de las facultades*). Había algunas conversaciones sobre ciencia (por ejemplo, sobre mineralogía y fisonomía), y más sobre personas de Königsberg y de otros lugares (incluyendo a Hamann, Herz, Hippel, Reuss, Schmalz, Starck y Fichte). De este último se comentaba que había tenido un hijo ilegítimo en Königsberg. Los temas sobre costumbres de la vida cotidiana (tomar té, fumar en pipa, aspirar rapé, beber vino, etcétera), eran frecuentes, pero la mayor parte de las conversaciones versaban sobre política[40]. Kant se sentía interesado por las actuales ideas políticas y los acontecimientos políticos contemporáneos; y sobre todos ellos tenía unas ideas definidas. Francia, Rusia e Inglaterra eran críticamente discutidas. El estatuto civil de los judíos y las relaciones entre los estados le interesaban tanto como la cuestión sobre la necesidad de un

rey. Schulz, el expositor de Kant, tenía sobre esta cuestión una posición más radical que la del propio Kant, pero este se mostraba más entusiasta con la Revolución Francesa. Por ejemplo, a la observación de Jensch: «"Hemos visto... las innumerables consecuencias de las Cruzadas, de la Reforma, etc., pero ¿qué fueron aquellas comparadas con lo que ahora vemos? ¿Qué clase de consecuencias tendrán estos sucesos?", respondió Kant: "Muchas, infinitamente muchas, y beneficiosas todas ellas"»[41].

Cuando Abegg le transmitió los saludos de Herz, Kant comentó: «Verdaderamente Herz es un hombre muy cordial que no desperdicia ocasión de enviar sus recuerdos», y él se alegraba "mucho" de saber que su amigo se encontraba bien. «Por esta razón me gusta ser visitado de vez en cuando por personas ajenas a Königsberg que me traen noticias de primera mano»[42]. Aquellas conversaciones convencieron a Brahl de que Kant «amaba la hazaña francesa con toda su alma», que no «creía en Dios, aunque lo postulaba», y que no le tenía miedo a la muerte[43]. Otro invitado a comer en casa de Kant fue el predicador Sommer, buen conocedor además de la química. Cuando se mencionó el té y Kant dijo que tomaba dos tazas al día, Sommer le preguntó: «¿Y sigue usted fumando su pipa diaria?». Kant le respondió: «Sí, y este es uno de los momentos más felices del día. Entonces no me siento aún cansado y procuro reunir de manera ordenada mis pensamientos, de modo que al final de mi reflexión tengo claro en qué y cómo voy a emplear la jornada». ¿Qué tenía Kant que decir de sus lecturas de otros filósofos, como Selle? «Me pasa lo mismo que me ocurría con Hamann cuando este leía los escritos de Starck sobre la francmasonería, ¡que me dan dolores de tripa! –Starck deseaba nada menos que convertirse en cabeza de los francmasones–. La masonería era entonces utilizada para todo género de fines. Ahora parece haber quedado reducida a una distracción o manera de pasar el tiempo»[44].

> Scheffner comentaba que «Kant había sido muy admirable en sociedad y que en algunos momentos lo sigue siendo. Lo peculiar en él es que tan pronto toma la pluma puede escribir de manera coherente y con su antigua fuerza, pero no de manera tan continuada como antes. ¡Qué lástima que no tenga un mejor estilo!». Cuando Borowski le respondió que «las palabras son

solo las vestiduras», Scheffner añadió: «El vestido hace a la persona». Borowski no parecía ser especialmente entusiasta de la filosofía de Kant[45].

Aun cuando no volvió a asistir a sus reuniones, Kant seguía siendo miembro del Senado académico. Reccard, un profesor de teología, se encontraba en la misma situación que él. Demasiado viejo para asistir a las reuniones, tampoco había dimitido. Ser miembro del senado no era un asunto trivial, aunque solo fuera porque los miembros de este cuerpo recibían ciertas gratificaciones de las fundaciones conectadas con la universidad[46]. En junio de 1798 algunos de los senadores más jóvenes plantearon la necesidad de completar su número dando entrada al Senado a los dos candidatos siguientes en calidad de adjuntos. Kant consideró que tal curso de acción equivalía a una violación de sus derechos, y en consecuencia protestó públicamente en julio de 1798. Ni él ni Reccard habían perdido su derecho al voto por no aparecer en las reuniones. Todos los privilegios asociados con aquella posición les pertenecían de pleno derecho. El asunto fue elevado a la atención del rey por el funcionario oficial de la universidad Holtzhauer. El rey tomó el partido de Kant y Reccard, «quienes habían servido a la academia durante muchos años con honor y utilidad, y de los que esperamos que continúen haciéndolo en la medida en que sus facultades se lo permitan». Reccard murió en aquel mismo año, pero Kant continuó siendo senador durante tres años más.

TERMINAR LA TAREA: «PREPARANDO EL EQUIPAJE»

Goeschen escribía a su hijo el 2 de febrero de 1797 que Kant no daba ya clases ni volvería a darlas nunca. «Ahora trata de emplear el poco tiempo que le queda de vida en ordenar sus papeles y entregar el resto de su patrimonio literario a los editores. A los que le habían preguntado tres años antes sobre sus trabajos en curso les había respondido: "¿En qué podrían consistir? En *sarcinas colligere*. Esto es todo lo que puedo pensar ahora"»[47]. Kant venía planeando "preparar su equipaje" al menos a partir de entonces. Ya no esperaba mucho de sí mismo. Entre 1794 y 1796 no publicó apenas nada. La producción sería

mayor en 1797 y 1798, pero la mayoría de aquellos libros eran resultado de la «ordenación de sus papeles». Hacía bastante tiempo que había concebido *Los principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797) y *Los principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (1797), y trabajado mucho sobre ellos desde entonces. La gran mayoría del material contenido en aquellos libros provenía de sus clases, y había muy poco en ellos que fuera realmente nuevo[48]. *La contienda de las facultades* (1798) constaba de tres ensayos. El primero fue escrito en 1794, el segundo después de octubre de 1795 y el tercero en 1796-1797. La *Antropología en sentido pragmático* (1798) estaba basada enteramente en sus notas de clase. Aparte de esta recopilación de artículos, Kant escribió algunos ensayos breves y una serie de cartas abiertas dictadas por el momento y las circunstancias. Las publicaciones de esta época carecían de ideas frescas y eran perfectamente predecibles, lo que corroboraba absolutamente la observación de Jachmann de que Kant no era ya el mismo que antes, pero que tenía momentos de lucidez en los cuales se aproximaba a sus anteriores capacidades. No teniendo que explicar, podía dedicar más tiempo a sus ocupaciones literarias, pero había dejado de abrir nuevos frentes. Su estado físico era cuestionable. Sin haber tenido nunca la vigorosa salud que sus «amigos muertos habían a menudo alabado», Kant definía ahora su "salud" como un estado en el cual ni sufría de insomnio ni tenía que dormir más de dos horas por encima de lo usual, a la vez que podía comer y pasear[49].

En mayo de 1796 publicó uno de sus últimos artículos en la *Berlinische Monatsschrift*. El ensayo llevaba por título "Del noble tono en filosofía recientemente adoptado", dirigido al parecer contra la obra de J. G. Schlosser de 1795 *Cartas de Platón sobre la revolución del estado de Siracusa*. Schlosser, cuñado de Goethe, había sido funcionario del gobierno en Baden, pero se había retirado y ahora se dedicaba a materias más filosóficas. No muy bien dispuesto hacia las teorías ilustradas, era uno de los más declarados críticos de las reformas de la escuela de Basedow, por ejemplo[50]. Estaba convencido de que la mayoría de los niños no debían ser educados en temas "elevados", sino entrenados, por el contrario, en el trabajo constante. Schlosser había desarrollado también una peculiar forma de misticismo platón-

nico que incluía la opinión de que el verdadero conocimiento no está basado en el razonamiento deductivo, sino en la intuición. En muchos sentidos, esta postura era justamente otra expresión de la *Gefühlsphilosophie* o filosofía del sentimiento, que entonces era popular en algunos círculos. Schlosser se aproximaba a las ideas filosóficas de Jacobi y Hemsterhuis, pero su misticismo era bastante compatible con el rosacrucismo que Federico Guillermo II y Wöllner habían prescrito como cura contra la filosofía común de la Ilustración.

Kant había atacado esta postura en su ensayo, aún sin publicar, sobre "La contienda de las facultades"; y en la carta a Stäudlin en la que declinaba su publicación, había dicho que un tratamiento irónico del tipo que Lichtenberg solía utilizar era quizá el mejor modo de oponerse a tal oscurantismo. Una de las ironías de su ataque a la "noble" filosofía de Schlosser era que con él atacaba también a "Su Majestad" en Berlín.

Kant definía como "noble" a toda filosofía que no desarrollara metódica y pausadamente sus propias tesis, sino que fuera visionaria y estuviera basada en lo que puede ser llamado intuición intelectual. El lema de esta clase de filosofía era «Fuera los sofismas basados en *conceptos* y dejemos vivir a la filosofía del *sentimiento*, que nos lleva directamente a la cosa en sí». Esta «recentísima sabiduría alemana», opuesta a la «manufactura de formas», esto es, a la filosofía crítica, promete «secretos que se dejan sentir»[51]. Kant desdeñaba a los "nuevos dueños" de las secretas verdades filosóficas, al igual que había desdeñado a los ascetas, alquimistas y francmasones[52].

Aunque Kant no mencionó nunca el nombre "Schlosser", había citado pasajes de este extraídos de las notas a su libro. Bastante justificadamente, Schlosser se sintió atacado y escribió una respuesta titulada "Carta a un joven que pretendía estudiar la filosofía crítica", que apareció en 1797. En esta respuesta, Schlosser acusaba a Kant de estar destruyendo a la cristiandad y arruinando las vidas de muchos en el proceso. Llegó incluso a decir que Kant no debía ser mantenido en su puesto, animando así a las fuerzas conservadoras de Berlín a una actuación aún más dura.

Kant respondió a este ataque en su "Anuncio del tratado sobre la paz perpetua en filosofía que pronto será completa-

do"[53]. En esta respuesta caracterizaba a Schlosser como alguien que deseaba «liberarse de la administración de una ley, que lo somete a la autoridad y la fuerza, pero no queriendo entregarse a un ocio completo», se introduce «inesperadamente en el campo de batalla de la metafísica, donde las disputas son más enconadas aún que las del campo que acaba de abandonar»[54]. Después de recorrer los principales principios de su propia filosofía, Kant muestra que la crítica schlossiana de la filosofía crítica está basada en una serie de errores y que Schlosser no da la talla. No conoce ni puede conocer lo que se trae entre manos. O es simplemente incompetente, o es presuntuoso, que es una forma de mentira. Y concluye declarando que si los que se ocupan de cuestiones filosóficas fueran realmente honestos con ellos mismos y con los otros, se habría alcanzado la paz en filosofía.

La disputa con Schlosser era también, por supuesto, una disputa sobre la religión y su relación con la filosofía, pero Kant se cuidó muy mucho de no entrar en la arena religiosa. Ligado por su palabra, no podía hablar abiertamente de problemas religiosos, pero hizo cuanto pudo por mostrar la debilidad de aquel filósofo de la intuición y de la fe mística, esperando que su crítica de Schlosser y de su "noble" misticismo en filosofía fuera tomada en Berlín como lo que realmente era: una crítica del misticismo rosacruz de Federico Guillermo II y de sus ministros.

Los dos *Principios metafísicos* fueron reunidos, y aparecieron formando un solo libro en 1797 bajo el nombre de *La metafísica de las costumbres*. Una segunda edición de las dos partes apareció en 1798. Kant añadió a esta edición un Apéndice en el que respondía a las objeciones procedentes de una recensión aparecida en la *Göttingische gelehrete Anzeigen* de 1797. El libro satisfacía la promesa de Kant de presentar "el sistema total" de deberes humanos, cuyo plan se remontaba al menos a 1767. Desenterrar todas las presuposiciones críticas que había anticipado le costó mucho más tiempo de lo que había esperado. Finalmente, a los setenta y cuatro años, Kant pudo ofrecer al público una obra que resultó ser más exhaustiva que la que había planeado, pues contenía no solo la explicación de todos los deberes éticos, sino también perspectivas sobre la filosofía

del derecho. Pero comparada con la *Fundamentación* y con la segunda *Crítica*, la *Metafísica de las costumbres* es decepcionante, pues carece del revolucionario vigor y de la evidente novedad de las dos obras anteriores. El libro refleja ciertamente el carácter de compilación de viejas notas de clase que realmente es. Dadas las dificultades y la debilidad de Kant, no es de sorprender que muchas de sus partes sean crípticas y que algunos trozos del texto resulten ininteligibles[55]. A Kant le faltó simplemente la energía necesaria para trabar satisfactoriamente los diferentes estratos de su argumentación, y más aún para pulir la presentación de la obra. Tuvo incluso dificultades para revisar las pruebas impresas del libro. Pero esto no significa, sin embargo, que la obra carezca de interés o de importancia. Las ideas que aquí aparecen se remontan a los años más fecundos de Kant. La *Metafísica de las costumbres* es importante para entender no solo su filosofía moral, sino también su pensamiento político. Es ciertamente un verdadero *tour de force*. Pero si la obra «demanda a sus lectores esfuerzos que parecen excesivos incluso para sus niveles», su creación exigió de Kant esfuerzos aún mayores[56].

La argumentación está basada en la distinción entre deberes de justicia y deberes de virtud, o entre deberes jurídicos y deberes éticos. Kant sostiene que las leyes adoptadas libremente por agentes racionales como nosotros se apoyan en estos dos tipos de deberes. Dicho llanamente: los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* se ocupan de los primeros, los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* examinan los últimos[57]. Los dos tienen que ver con la legislación, que es de dos clases: política y personal. La legislación jurídica trata de lo que es requerido o permitido en un sentido externo, mientras que la legislación ética es para Kant "legislación interna". Puesto que ambos tipos de legislación se materializan en leyes que deben ser libremente adoptadas por seres racionales, hay también dos tipos de libertad para Kant: la libertad externa y la interna. De acuerdo con esto, las leyes jurídicas son leyes de libertad externa, y las leyes éticas lo son de libertad interna. En última instancia, las leyes éticas son más importantes. Son prescritas por el imperativo categórico, y constituyen la expresión de nuestra razón autónoma. Los deberes jurídicos, que tienen que

ver con acciones que podemos vernos obligados a realizar forzados por otros, resultan ser éticos solo indirectamente. Las leyes y los deberes jurídicos están conectados con los derechos que otras personas tienen, y aunque tengamos obligación de hacer lo que otros pueden correctamente demandar de nosotros, esos actos no son realizados por un motivo moral.

Pero no todas las leyes tienen el mismo carácter. Hay algunas que son meramente leyes positivas, es decir, leyes adoptadas por un cierto estado u otro cuerpo político, y hay otras que son «leyes naturales prescriptivas», o leyes que pueden ser derivadas del imperativo categórico. Solo estas últimas son jurídicas.

La libertad externa es la ausencia de presión externa o coacción por parte de otros agentes. Esta libertad no puede ser nunca ilimitada, sino que necesariamente ha de ser entendida como limitada por los intereses legítimos de los otros. Y, en consecuencia, Kant formula el siguiente Principio Universal del Derecho, que establece que «Una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal»[58]. Este principio da lugar a una ley universal del derecho que nos ordena actuar externamente de modo tal que el uso libre de nuestro arbitrio «pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal»[59]. Sin embargo, esta ley no es por sí misma un incentivo para la acción, sino sencillamente un recordatorio de los límites impuestos a nuestras acciones libres.

Los deberes jurídicos o deberes del derecho admiten dos divisiones según Kant: los derechos privados (o naturales) y los derechos públicos (o civiles). La parte manifiestamente más amplia de la *Doctrina del derecho* se ocupa de los derechos privados. En capítulos separados, Kant discute: "El modo de tener algo exterior como propio" (Capítulo 1), "El modo de adquirir algo exterior" (Capítulo 2) y "La adquisición subjetivamente condicionada por la sentencia de una jurisdicción pública" (Capítulo 3). En el primer capítulo trata Kant de explicar y justificar el concepto legal de propiedad. Para entender este concepto es necesario comprender la diferencia entre una posesión meramente física y una propiedad correcta, un concepto central en

el derecho romano (y casi ausente en el derecho común). Según esta concepción, la posesión y la propiedad son cosas radicalmente distintas. Yo puedo tener ciertamente algo sin que sea mío, e igualmente puedo poseer algo sin tenerlo. Así, si yo te presto mi coche, tú lo tienes, pero yo sigo siendo su poseedor. Mientras es posible tener correctamente algo, es también posible tenerlo sin tener derecho a ello. Por ejemplo, si te fugas con mi coche y no me lo devuelves nunca, tú sigues teniéndolo, pero no tienes ningún derecho sobre él. Es el propietario el que tiene el derecho de posesión, y solo el propietario es el que puede transferir o renunciar a este derecho.

La cuestión que Kant plantea es ¿cómo es posible en primer lugar la propiedad? O: ¿cuáles son las condiciones que hacen posible la propiedad? Y su breve respuesta es: «un postulado de la razón práctica»[60]. Pero ¿qué significa tal respuesta? Los argumentos que aduce son difíciles de entender, pero la idea subyacente parece ser simplemente que el concepto de propiedad no se deja reducir al de una mera posesión física, y que ese concepto presupone leyes morales. La propiedad, a diferencia de la posesión, tiene un componente moral. Este componente no es una consecuencia directa de las leyes morales. Es más bien un postulado casi similar al de Dios y al de la inmortalidad. Y esto también significa que la propiedad no es algo que pueda ser demostrado directamente, sino solo algo que debe ser presupuesto para que la moralidad sea posible. Debemos presuponer que no existe solamente la posesión empírica (o física), sino también algo como la "posesión inteligible", esto es, la posesión correcta sin posesión física, o propiedad. «Es, por tanto, una presuposición *a priori* de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío o tuyo objetivamente posibles»[61]. Esta idea de la posesión inteligible es también para Kant la explicación última de la posibilidad de propiedad externa, pero esta explicación muestra solo su posibilidad como un derecho privado en el estado de naturaleza, no el modo en que tal posibilidad es actualizable. Para entender esto último, hemos de añadir la necesidad de una sociedad civil. La propiedad puede preceder al gobierno, pero el gobierno la asegura. Porque solo en un estado de derecho o en un cuerpo gobernado por un derecho público es donde la propiedad externa es realmente posible.

Tras haber aclarado cómo es posible la propiedad, Kant continúa explicando cómo podemos acceder a las mismas cosas. Primeramente se ocupa de los derechos de propiedad, luego de los derechos contractuales, y finalmente, y quizá de la manera más interesante, del modo en que podemos adquirir derechos sobre personas "como si fueran cosas". Puesto que su exposición de los derechos de propiedad y contractuales es claramente rectilínea, solo me detendré a decir algo respecto a los derechos sobre personas "como si fueran cosas". Lo que Kant tiene en mente es obvio –al menos en su mayor parte–. Está hablando sobre el matrimonio, la paternidad y la manutención: «Un hombre adquiere una esposa, una pareja adquiere niños; y una familia adquiere sirvientes». Que estas relaciones deban ser contempladas en términos de "adquisición" está lejos de parecernos obvio, pero lo era para Kant. Sin embargo, para entender realmente lo que Kant quiere decir, es nuevamente necesario tener en cuenta lo que era obvio para Kant y ya no lo es para nosotros, a saber: la distinción entre posesión y propiedad. Cuando un hombre adquiere una esposa, o «una mujer adquiere un marido» (esta frase también se usa), él o ella no obtienen la propiedad de nada, sino más bien la posesión de alguna cosa pero no de otras. Kant piensa que una persona no puede ser poseída en absoluto. A lo sumo, una persona puede adquirir garantías de la posesión física de la otra persona. En el caso del matrimonio, el marido y la esposa obtienen mutuamente la posesión del otro, o más específicamente, de los órganos sexuales del otro, y esto por razones de *satisfacción*, no de procreación. Kant cree que puesto que cada miembro de la pareja garantiza al otro un igual derecho sobre él o ella, no hay violación alguna de la personalidad de ninguno de los compañeros. Los dos siguen siendo libres en el sentido más importante, y ninguno trata al otro meramente como una cosa. Kant cree, además, que el intercambio sexual fuera del matrimonio hace imposible no tratar al otro meramente como una cosa.

El marido y la esposa tienen también el deber de tratarse mutuamente como seres con fines morales. Y similares consideraciones son aplicables a los hijos. Los padres los poseen "como una cosa". Los niños no tienen ningún deber hacia sus padres. Solo tienen derechos a ser tratados de una cierta ma-

nera. Son siempre libres. Los sirvientes, en cambio, son parte de una casa solamente por contrato. Pueden ser utilizados, pero ellos no pueden utilizar a sus amos. Dicho de otro modo, son más semejantes a los hijos. Muchas de estas afirmaciones pueden resultar extrañas a los modelos contemporáneos. Pero consideradas en el contexto de la Prusia del siglo XVIII, eran realmente bastante "progresistas"[62]. La función de la mujer no está claramente subordinada a la del marido. Se establece un reconocimiento mutuo entre ambos. El papel de la mujer no termina con la procreación. Ella gobierna la casa juntamente con el marido, y aunque su función se restrinja al cuidado de la familia, este cometido tiene una importancia tal vez mayor que la que se le pueda reconocer a cualquier trabajo público desempeñado por el marido.

Continuando con la sección titulada "El derecho personal de carácter real", Kant discute la adquisición que depende de un tribunal público de justicia, a saber, los contratos que implican regalar, alquilar, recuperar algo perdido, garantías bajo juramento y el «tránsito de lo mío a lo tuyo en el estado de naturaleza a lo mío y lo tuyo en el estado jurídico». Es en esta sección donde Kant explica finalmente lo que antes había sido meramente afirmado: la transición del derecho privado de propiedad en el estado de naturaleza al derecho público en la sociedad civil[63].

La segunda parte de la Doctrina del Derecho, que trata del derecho público, se ocupa en particular del "Derecho político" (Sección 1). "El Derecho de gentes" (Sección 2) y el Derecho cosmopolita parecen pertenecer más a lo que hoy sería llamado filosofía política. Es un derecho que está firmemente enraizado en la tradición de Hobbes, Locke y sus seguidores. Su problema central es el de mostrar que la superación del estado de naturaleza no es en modo alguno arbitrario. Aunque Kant no dice mucho sobre el estado de naturaleza, está claro que este tiene para él el carácter de una idea racional. No pretende hacerlo depender de elementos antropológicos, como la afirmación de que los seres humanos son naturalmente egoístas sin un solo trazo de empatía. Con independencia de que esta opinión sea defendible o no, Kant, al igual que muchos teóricos políticos recientes, deriva «el gobierno legítimo de un contrato

original entre personas libres»[64]. Mediante el Gobierno, el Estado de derecho reemplaza por la paz la guerra siempre latente. El Estado de derecho está caracterizado por dos cosas: 1) que el Gobierno determina la justicia, y 2) que el Gobierno debe gobernar mediante una ley universal. «El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo, o al contrato original»[65]. Esta idea del contrato original o de la *volonté general* (voluntad unida del pueblo) tiene fuerza normativa para Kant. Así, Kant rechaza sobre esta base los privilegios especiales de la nobleza[66]. Es, sin embargo, curioso que Kant no piense que esto implique, por ejemplo, el derecho al voto de todo el mundo. Todo aquel que «sea incapaz de conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil», y por tanto no puede votar. Las mujeres, los menores y los sirvientes quedan excluidos de la voluntad unida del pueblo. Lampe no cuenta realmente. Ni tampoco nadie que alquile su trabajo. Los artesanos independientes, como el padre de Kant, por ejemplo, sí poseen esa personalidad civil[67].

Una de las partes más controvertidas de la teoría de Kant es su afirmación de que los ciudadanos no tienen derecho a rebelarse contra un gobierno injusto. Aunque Kant cree que tenemos "derechos inalienables", no parece pensar que la resistencia activa pueda ser permitida. Solo la "resistencia negativa" está justificada. Si su propia conducta en el asunto de la censura equivalía o no a una resistencia negativa, es algo que cabe poner en duda. Pues Kant piensa que la resistencia negativa es propia de los representantes parlamentarios pero no de los ciudadanos privados. Pese a su gran entusiasmo por la Revolución Americana y la Francesa, Kant no podía, al parecer, asumir públicamente la legitimidad de la revolución. Tal vez se tratase justamente de un exceso de temor a las fuerzas irracionales que la revolución podía liberar (y de hecho liberó).

Las ideas de Kant sobre la relación entre los Estados están inspiradas por los mismos principios racionales del derecho público que informan sus ideas acerca de la constitución interna del gobierno. Kant aboga por una unión o liga de naciones capaz de superar el estado de guerra en la política internacio-

nal. El «derecho del más fuerte» tendría que ser reemplazado por la «idea racional de una comunidad pacífica... formada por todos los pueblos de la Tierra»[68]. Esto no es un mero ideal filantrópico, sino «un principio que tiene mucho que ver con los derechos», lo cual significa para Kant, entre otras cosas, que la colonización por parte de los europeos de las nuevas tierras recientemente descubiertas «no se haga por la fuerza, sino solo por contrato»[69].

La *Doctrina de la virtud* está dividida en dos partes principales, una extensa sobre los elementos de la ética, y otra breve sobre los métodos de la virtud. Esta segunda parte se ocupa de la enseñanza de la ética, a la que Kant llama a veces "ética ascética". Kant cree que la ética no debe ser enseñada ni dogmáticamente (en donde habla solo el profesor), ni mediante diálogo (donde las dos partes se preguntan y responden mutuamente), sino por catequesis (en donde el profesor pregunta y el alumno responde, siendo ayudado por el maestro si el estudiante no conoce la respuesta). Lo que aquí se enseñe será un catecismo moral, no uno religioso. Kant sigue insistiendo, ciertamente, en que la instrucción en los deberes morales debe preceder a la instrucción en las doctrinas religiosas. La idea kantiana de la ética ascética se remonta a los antiguos ejercicios de virtud. Al igual que los estoicos y los epicúreos, Kant piensa que las virtudes tienen que ser cultivadas para que arraiguen. En última instancia, tenemos que entrenarnos para ser morales.

La "Ética elemental" sigue la división familiar entre deberes para con uno mismo y deberes para con otros. Algunas de estas virtudes son perfectas, es decir, que prescriben con precisión lo que debemos hacer; otras son imperfectas, en cuyo caso somos nosotros los que hemos de decidir lo que hay que hacer. Un ejemplo de deber imperfecto para con nosotros mismos es el deber de mejorarnos continuamente o de autoperfeccionarnos. Todos debemos procurar mejorarnos, pero está lejos de ser claro hasta dónde hemos de llegar en este proceso. Curiosamente, este deber de autoperfección tiene en Kant dos vertientes: mejorar nuestra perfección "natural" y mejorar nuestra perfección moral. Deberíamos procurar hacer las cosas por motivaciones justas, o buscar la "santidad", y deberíamos realizar todos nuestros deberes, es decir, buscar la perfección. Kant nos asegura

que en ambos casos los deberes en cuestión pueden ser imperfectos:

> Las profundidades del corazón humano son insondables. ¿Quién se conoce lo suficiente como para saber, cuando siente el móvil de cumplir el deber, si este procede completamente de la representación de la ley, o si no concurren muchos otros impulsos sensibles que persiguen un beneficio... y que, en otra ocasión, podrían estar también al servicio del vicio?... (objetivamente) no hay sin duda más que *una* virtud (como fuerza moral de las máximas), pero en la acción hay (subjetivamente) un conjunto de virtudes de constitución [tan] diversa... que nuestro autoconocimiento no puede nunca decirnos si ese conjunto es completamente perfecto o deficiente[70].

Puesto que el deber de la autoperfección moral es imperfecto, no es claro para Kant hasta dónde hemos de esforzarnos para ser moralmente perfectos. Esto es algo que los que acusan a Kant de buscar la santidad moral harían bien en recordar.

Hay muchas otras cosas interesantes en la primera parte de la "Ética elemental"; pero ese interés se debe principalmente a que vienen a complementar lo que Kant había dicho ya en sus anteriores discusiones sobre los principios éticos, no a que añadan nada nuevo. Por tanto, no parece que sea necesario resumirlas aquí, pese a que muchas de las "Cuestiones casuísticas" anejas a la discusión de los deberes particulares son de por sí interesantes, y muestran a su vez que la percepción que tenía Kant de las complejidades de la vida moral era bastante más profunda de lo que muchos le han reconocido. El sistema completo de deberes que Kant nos presenta finalmente es una doctrina de la virtud; lo que Kant persigue en última instancia es una ética basada en la virtud, una ética en la que el carácter tenga el papel central, y no algún tipo de sistema moral constructivista. El imperativo categórico está íntimamente ligado con la virtud:

> La *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber. Toda fuerza se reconoce solo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud, los obstáculos son las inclinaciones naturales..., y puesto que es el hombre mismo quien pone estos obstáculos a su máximas, la

> virtud no es únicamente una autocoacción... sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por tanto mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo[71].

El «principio básico de la doctrina de la virtud» es, ciertamente, el imperativo categórico.

La Conclusión, titulada "La doctrina religiosa como doctrina de los deberes hacia Dios se encuentra más allá de los límites de la filosofía moral pura", tiene un gran interés biográfico. Pues, aunque Kant había prometido algunos años antes que no hablaría de religión en sus escritos, al menos mientras fuese súbdito de Su Majestad, aquí casi puede decirse que lo hace. En cualquier caso, Kant no solo aborda el problema de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sino que incluso se refiere a esta obra. Y argumenta que mientras que la religión puede ser explicada como «la suma de todos los deberes en tanto que... mandatos divinos», eso no convierte al «deber religioso en un deber *hacia* Dios»[72]. La religión no tiene nada que decir en moral. Pues en

> ética, como filosofía pura práctica de la legislación interna, solo son concebibles para nosotros las relaciones morales del hombre con el hombre; pero qué tipo de relación existe más allá de esto entre Dios y el hombre... nos resulta verdaderamente inconcebible..., la ética no puede ampliarse más allá de los límites de los deberes recíprocos de los hombres[73].

Estas últimas frases de la *Doctrina de lo moral* están encaminadas a probar que los que acusaban a Kant de haber sido un cobarde en su disputa con Federico Guillermo II y sus censores estaban equivocados.

El ensayo de Kant "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía", publicado en 1797, era una respuesta a la crítica de Benjamin Constant aparecida anteriormente en aquel mismo año. Constant sostenía en ella que «el principio moral que establecía como deber decir la verdad habría hecho imposible la sociedad si este principio era tomado de manera absoluta e incondicional». Constant sostenía que decir la verdad era un deber, pero que todo deber estaba basado en un derecho

que algún otro tuviera, y que por tanto podría suceder que alguien no tuviese el derecho a que se le dijese la verdad, y que en todo caso nadie tenía derecho a una verdad que pudiese dañar a otros. Kant atacaba la noción de que alguien pudiera tener «un derecho a la verdad», sosteniendo que tal derecho no existía, pero igualmente sostenía que la mentira dañaba siempre a alguien –si no a una persona en particular, sí a la humanidad en general–. «Ser veraz (honesto) en todas nuestras manifestaciones... es una ley de la razón que obliga incondicionalmente y no admite evasiva alguna.» El que dice una mentira tiene que responder de todas las consecuencias que se sigan de ella; pero el que dice la verdad no está sujeto a las consecuencias de esta.

Este ensayo, atacado con frecuencia por el pretendido absurdo de sus conclusiones, es un buen ejemplo del rigorismo kantiano. Aunque algunos han tratado de justificarlo como producto de la avanzada edad de Kant, parece claro que el ensayo representa una opinión meditada sobre el tema, y que Kant habría utilizado esencialmente los mismos argumentos de haberlo escrito en la época en que redactó la *Fundamentación*. Vuelven a aparecer aquí subrayadas sus mismas concepciones estoicas sobre la acción: «De lo existente, unas cosas dependen de nosotros y otras no. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno»[74]. La ética se ocupa de las cosas que son verdaderamente asunto nuestro o "propias de nosotros", a saber, nuestros actos. Benjamin Constant creía que la ética era relevante para cosas que, según Kant al menos, no son propiamente acciones nuestras, a saber, las consecuencias de nuestros actos. No podemos ser responsables de todas las cosas que se sigan de nuestras acciones, sino solo de lo que nosotros hacemos. Constant no entiende la diferencia entre "perjudicar" (*nocere*) y "causar dolor" (*laedere*). No siempre podemos evitar lo primero. De hecho, sería irrazonable exigir esto; pero podemos y debemos evitar a toda costa lo último.

Es probable que Kant hubiese querido publicar el ensayo "Una vieja cuestión planteada nuevamente: ¿Está el género humano en constante progreso?", pues seguramente fue este el ensayo que envió Kant a la *Berlinische Monatsschrift* y que los censores rechazaron el 23 de octubre de 1797[75]. Kant lo incluyó más tarde en *La contienda de las facultades*.

CUESTIONES RELIGIOSAS INACABADAS: «EL SINSENTIDO PUESTO BAJO CONTROL»

El 10 de noviembre de 1797 murió Federico Guillermo II y subió al trono Federico Guillermo III. Federico Guillermo II estuvo durante toda su vida aplastado por la sombra de su predecesor, Federico el Grande. Sin embargo, libró una dura batalla, justa a sus ojos, en pro del rosacrucismo. En su dimensión moral, Federico Guillermo III se parecía menos a su padre que a su abuelo Federico Guillermo I, pero carecía de la visión y resolución de su antecesor. Los cuarenta y tres años de reinado de Federico Guillermo III fueron anodinos. Uno de sus ministros (Von Stein) se quejaba de que Prusia estuviera gobernada por un «hombre frío, mediocre y pusilánime»[76]. Sin embargo, desde la perspectiva de Kant, el cambio fue positivo. Uno de los primeros actos del rey fue la disolución de la creación de Wöllner: la *Comisión para los exámenes de la religión*. El propio Wöllner fue severamente amonestado a principios de 1798, y el 11 de marzo fue obligado a dimitir sin pensión alguna. El Edicto Relativo a la Religión, piedra angular y símbolo de la política de Wöllner, «no llegó a ser nunca formalmente derogado, pero se lo dejó caer calladamente en el olvido»[77].

Kant no perdió tiempo. En el otoño de 1798 publicó *La contienda de las facultades*. Este libro reunía tres ensayos escritos por Kant en épocas diferentes: el ensayo sobre la relación entre las facultades de filosofía y teología, el artículo sobre la "vieja" cuestión de si había progreso en la raza humana y un breve escrito "Sobre el poder de la mente para controlar sus sentimientos morbosos mediante una resolución firme". El conjunto iba precedido por una Introducción en la que Kant incluía el texto completo de la carta de reprimenda que le envió Federico

Guillermo II en 1794 y su propia respuesta. No contento con incluir la carta, comentaba también el incidente completo diciendo que «la ulterior historia de ese impulso permanente hacia una fe que se alejaba cada vez más de la razón» era bien conocida[78]. Los teólogos dejaron de ser investigados pero tuvieron que hacer profesión de fe y mostrar arrepentimiento. Este sinsentido había sido puesto ahora bajo control. Había nuevamente un gobierno ilustrado que liberaría de sus cadenas al humano espíritu[79].

Lo que sigue a la Introducción es una amalgama de cosas. Aunque Kant trató de unificar en un solo libro estos tres temas dispares titulando al segundo ensayo "La contienda de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Derecho", y al tercero "La contienda de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Medicina", no hay realmente contienda alguna en estos ensayos. Solo el primero es el que expone tal conflicto. Como ya hemos visto, el tema surgió del enfrentamiento de Kant con los censores de Berlín. El libro contiene además un Apéndice, "De una mística pura en la religión", que consiste en la carta que Karl Arnold Wilmans había enviado a Kant acompañando a su disertación de 1797 sobre *Las similitudes del puro misticismo con la doctrina religiosa de Kant*[80].

El segundo ensayo plantea una "vieja" cuestión en la medida en que vuelve a tratar el mismo tema de la tercera parte del ensayo de 1793 titulado «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"». En este último, Kant había intentado refutar el rechazo de Mendelssohn del progreso histórico. En el nuevo ensayo Kant arremete contra "nuestros políticos" y "eclesiásticos", o fuerzas de Berlín, que se oponen a la Ilustración. Los políticos y los eclesiásticos son «justamente tan afortunados en sus profecías» como los viejos profetas judíos porque hacen profecías autoconfirmatorias. Creando los acontecimientos que ellos mismos han predicho, es imposible que sus predicciones no se cumplan. Por consiguiente, si la gente se muestra «porfiada e inclinada a la revuelta», o irreligiosa e inmoral, es porque el Gobierno y la Iglesia los han obligado a ello, y no por ninguna otra razón. La retrogresión no es necesaria, y ni profetas judíos, ni políticos, ni eclesiásticos pueden hacer imposible el progreso moral.

Aun admitiendo que no es posible establecer la idea de progreso moral recurriendo a la experiencia, Kant sostiene, sin embargo, que «debe haber en la especie humana alguna experiencia que, como hecho, indique una condición y una facultad de esta especie que sería causa del progreso hacia lo mejor»[81]. Y tal experiencia existe:

> La revolución de un pueblo lleno de espíritu que hemos visto realizarse en nuestros días puede triunfar o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería, sin embargo, a repetir ese experimento a semejante precio; esta revolución, digo, despierta en el ánimo de todos los espectadores (que no estén comprometidos a su vez en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podría obedecer a otra causa que la de una disposición moral del género humano[82].

La Revolución Francesa no será olvidada nunca, pues es el signo de nuestra posibilidad de progresar y mejorar. Los políticos (y las jerarquías eclesiásticas) tendrían que comprender esto. No deberían oponerse, sino impulsar la Ilustración. Porque «la *Ilustración del pueblo* es la educación pública de las gentes en sus deberes y derechos con respecto al estado al que pertenecen». No se puede esperar progreso del «movimiento de las cosas *de abajo hacia arriba*, sino *de arriba hacia abajo*». Esta es la razón de que la educación contenga en última instancia una dosis mayor de esperanza que la revolución. Dicho en otras palabras, que deben ser los filósofos, y no los políticos ni los eclesiásticos, los encargados de la educación[83].

Este ensayo es ciertamente interesante, aun cuando sea dudoso que se trate realmente de una discusión de la relación entre la facultad de filosofía y la de derecho.

El tercer ensayo, que está concebido como una carta a Hufeland acerca de su libro *Sobre el arte de prolongar la vida humana*, un tópico amado siempre por Kant, está incluso más tenuemente conectado aún con el pretendido tema del libro. Pero sigue siendo muy interesante para entender la propia concepción de Kant sobre la vida y la muerte[84]. Kant reconocía con

Hufeland que el elemento físico en los seres humanos necesitaba ser tratado moralmente, que respecto a él debíamos atenernos a un régimen o «arte de *prevenir* la enfermedad como algo distinto del arte de la *terapéutica* o *curación* de esta»[85], que se identifica con el «arte de prolongar la vida» de Hufeland. Según Kant, este régimen no puede prescribir una vida de comodidades. Al abandonarnos a ellas, dilapidamos nuestras mejores potencialidades, o al menos así lo cree Kant. La máxima del estoicismo, "soporta y abstente (*sustine et abstine*)", es mejor guía. Esta máxima es importante no solo como «*doctrina de la virtud*, sino también como *ciencia de la medicina*». En realidad, las dos se complementan mutuamente. Kant piensa que «el calor, el sueño, el exceso de cuidados... son refinamientos de la comodidad»[86], cuando no se está enfermo, que son incompatibles con el principio estoico. La hipocondría, o debilidad de entregarse desalentado a sentimientos morbosos, puede ser también dominada de este modo[87]. De hecho, Kant confiesa que él mismo lo había conseguido[88]. Ciertamente, había «dominado el arte de prolongar la vida» en una época temprana de su vida y con éxito –con demasiado éxito tal vez, pues su vida siguió su curso bastante tiempo después de que él ya no deseara vivir.

En la *Antropología*, aparecida también en 1798, Kant reunió en un solo libro sus enseñanzas más populares de sus años de profesor. Había empezado a exponer regularmente esta materia al empezar el semestre de invierno de 1772-1773, y probablemente dedicó la mayor parte del año 1797 a la reunión de todo aquel material.

Kant pensaba que la filosofía moral propiamente dicha debería ocuparse exclusivamente de los principios puros de la moral. Su famoso pasaje retórico en el que Kant pregunta «si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez por todas una filosofía moral pura que esté completamente limpia de todo cuanto sea empírico y propio de la antropología» ha molestado a más de un lector. Habría sido bueno que Kant no se hubiera limitado a afirmar, sin aducir ningún argumento, que «es evidente por sí mismo a partir de la idea común del deber y de las leyes morales *que tiene que haber* una tal filosofía»[89]. Más de un filósofo había disentido ya de esta idea incluso

antes de que Kant la expresara. Es difícil creer que Kant lo ignorara, pero, en todo caso, está claro que él creía que en «ética... la parte empírica puede ser denominada más específicamente antropología práctica, y la parte racional, propiamente moral». Asimismo, está claro que, de acuerdo con el propio Kant, una metafísica de las costumbres, al igual que una metafísica de la naturaleza, tendría que estar «cuidadosamente purificada de todo lo empírico para saber cuánto puede rendir la razón pura en cada caso y de qué fuentes extrae esta su enseñanza *a priori*»[90]. Kant fue quizá demasiado expeditivo al purificar sus conceptos morales, pues hizo extremadamente difícil incluso para los investigadores especializados de su obra decir cuáles eran de hecho los conceptos antropológicos que con tanto esmero había purificado hasta hacer surgir los puramente morales. Aunque solo sea por esta razón, la *Antropología* es una obra extremadamente importante.

Lo que Kant nos ofrece es, sin duda, distinto de lo que una discusión actual de esta materia nos presentaría. La *Antropología* kantiana es un intento de responder a la cuestión filosófica: "¿Qué es el hombre?". A este fin, Kant recurre al nutrido arsenal de psicología empírica que informa su filosofía crítica. La primera parte, que representa aproximadamente el 75 por 100 del libro, se ocupa precisamente de esto. En ella presenta Kant sus ideas sobre la facultad cognitiva (Libro I), la facultad de sentir placer y displacer (Libro II) y la facultad de desear (Libro III). No deja de ser interesante que, mientras estos tres libros guardan una correspondencia casi exacta con las tres *Críticas*, el orden en que Kant los presenta en la *Antropología* es distinto del orden en el que fueron escritos. El material críticamente discutido en la *Crítica del juicio*, que de hecho fue escrita en último lugar, ocupa el lugar intermedio. Y ello no fue por accidente. Ese era el lugar que le correspondía en su sistema filosófico. Su filosofía moral y política debía ocupar el último lugar por ser la más importante para Kant.

La segunda parte de la obra –que trata de: «1) el carácter de la persona, 2) el carácter del sexo, 3) el carácter de la nación, 4) el carácter de la raza, y 5) el carácter de la especie»– no es, en cierto sentido, más que una extensión del último libro de la Parte I. También es una reafirmación de la tesis que Kant había

adelantado en sus ensayos históricos y políticos de finales de los años ochenta y de los noventa. Kant afirma que lo que pretende con ella es

> presentar a la especie humana no como un mal, sino como una especie de seres racionales que se debaten entre obstáculos por avanzar constantemente desde el mal al bien. A este respecto, nuestra intención es buena en general, pero el éxito es difícil porque no nos es dado esperar alcanzar nuestra meta mediante el libre consentimiento de los individuos, sino solo a través de progresivas organizaciones de los ciudadanos del mundo dentro de la especie, como un sistema unido por lazos cosmopolitas[91].

Y esto explica también el título del libro. La *Antropología* es una *Antropología en sentido pragmático* porque se propone investigar no solo lo que «la naturaleza aporta al hombre», sino sobre todo, y más importante aún, establecer el tipo de conocimiento necesario para entender «que el hombre se hace a sí mismo, o debería hacerse a sí mismo como ser que actúa libremente»[92]. Ciertamente, «la *Antropología* es propiamente pragmática cuando incorpora el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo»[93].

Aunque su discusión de la raza humana abunda en observaciones pintorescas y bastante extrañas, aunque una buena parte de ella está anticuada o sea sencillamente falsa, y aunque es rica en detalles cuyo interés es solo histórico o quizá arqueológico, lo que dice Kant es interesante porque encierra el trasfondo empírico de sus ideas estéticas, morales y políticas. Incluso como sumario de las lecciones de Kant, es un libro imperfecto. Todas las obras críticas importantes de Kant están basadas en sus lecciones, pero sus argumentaciones superan con mucho a todo lo que sus alumnos pudieran escuchar en sus clases. Mientras esto sigue siendo cierto en alguna medida de la *Metafísica de las costumbres*, no lo es ya de la *Antropología*. Aunque sus ensayos históricos puedan darnos alguna idea de dónde pudo haber tomado Kant la inspiración para sus reflexiones antropológicas, solo nos cabe imaginar lo que hubiera podido hacer con esta obra de haberla publicado antes. Los románticos como Schleiermacher no encontraron nada valioso en ella, pero eso no significa que también nosotros tengamos

que minimizar su valor[94]. Kant siguió siendo hasta el final de su vida un pensador ilustrado, como pone de manifiesto la anécdota sobre Federico el Grande y Sulzer, que Kant mismo relató al final de la *Antropología*. Federico preguntó a Sulzer –al que estimaba bastante– su opinión sobre el carácter del hombre en general. Sulzer contestó: «Puesto que hemos sido construidos según el principio (de Rousseau) de que el hombre es bueno por naturaleza, las cosas tienen que ir a mejor». Y el rey le respondió: «Mi querido Sulzer, usted no conoce suficientemente esta raza perversa a la que nosotros pertenecemos». Kant pensaba que Federico estaba equivocado, y que la raza humana no era tan rematadamente mala. Una buena parte de su trabajo durante sus últimos años de escritor estuvo dedicada a mostrar justamente esto.

Los libros editados en vida de Kant después de la *Antropología* fueron la *Lógica* (1800) por Jäsche, la *Geografía física* (1802) por Rink y la *Pedagogía* (1803) por Rink, y los tres corrieron la misma suerte. Ninguno de ellos fue considerado importante. Aunque nominalmente eran de Kant, no fueron tenidos realmente por obras suyas. Eran compilaciones de sus notas de clase tomadas de diversos períodos. Kant no puso realmente su mano sobre ninguna de ellas. Entregó sus papeles a otros porque se veía incapaz de preparar su edición. Por el tiempo en que salieron a la luz, la discusión filosófica en Alemania se había "alejado" bastante de Kant. Esos libros quedaron, por tanto, como textos marginales y defectuosos que más pronto o más tarde serían reemplazados por modernas ediciones de las notas de clase de Kant y de los apuntes tomados por sus alumnos.

EL *OPUS POSTUMUM*: «COMBINACIONES Y PROYECTOS EXCEPCIONALES»

La última obra de Kant, "y único manuscrito [superviviente]", quedó inacabada[95]. Ahora es conocida como *Opus postumum*[96]. Los planes de la obra parecen remontarse al período que siguió inmediatamente a la terminación de la *Crítica del juicio*, pero probablemente Kant no empezó a trabajar en ella hasta que terminó su docencia en 1796[97]. Por otra parte, no pudo haber

añadido apenas nada significativo después de 1798, cuando su pensamiento se encontraba "casi paralizado"[98]. Kant creía que esta obra era necesaria como coronación de su sistema crítico, pero cuando dejó de trabajar en ella no había decidido aún su título final. Le adjudicó muchos nombres, como "Transición de la metafísica a la física", "Transición de los fundamentos de la metafísica de la naturaleza a la física", "Transición de la metafísica de la naturaleza a la física", o "Transición de la metafísica de la naturaleza corporal a la física". En otras épocas parecía haber pensado que «El punto de vista supremo de la filosofía trascendental en el sistema de ideas» podría ser un título apropiado. Estas diferentes etiquetas revelan diferentes propósitos, a la vez que muestran que el propio Kant no había decidido aún cuáles de sus proyectados trabajos iban a ser finalmente incluidos y qué función habría de cumplir definitivamente esta obra en su sistema. La observación de Wasianski sobre la actitud de Kant respecto a ella deja claro que el mismo Kant no estaba seguro del papel que el manuscrito iba a desempeñar:

> La libertad que me concedió para hablar sobre su muerte y para hacer todo lo que le gustaría que se hiciese después de su muerte, se contrapesaba con la resistencia que mostraba a hablar sobre lo que debería hacerse con su manuscrito. A veces creía que el libro no había sido escrito nunca, otras, que había sido terminado y que solo necesitaba ser revisado. En algunas ocasiones manifestaba su deseo de que el manuscrito fuera quemado después de su muerte. Cuando murió, yo se lo mostré a H. P. S. [Herrn Pastor Schulz], un investigador considerado por Kant como el mejor intérprete de su obra, el segundo después de él mismo. El juicio de Schulz fue que aquel manuscrito representaba solo el comienzo de una obra, cuya Introducción no estaba aún terminada, y que no era posible editarlo (*der Redaktion nicht fähig*). El esfuerzo realizado por Kant para elaborarlo acabó por consumir rápidamente las pocas fuerzas que le quedaban. Kant declaraba que esta era su obra más importante, pero seguramente había que achacar a su debilidad la responsabilidad de aquel juicio[99].

Algunos estudiosos han sostenido que estos fragmentos son interesantes principalmente como evidencia del deterioro de la mente de Kant. Esta opinión se remonta al menos hasta Hasse,

el colega de Kant, quien declaraba que el mismo Kant afirmaba a veces que el manuscrito era «su obra más importante... y que representaba a su sistema como un todo completo»; pero luego advertía que los editores futuros deberían andar con cuidado, pues «Kant eliminaba a menudo durante sus últimos años cosas más valiosas que las que había introducido en su lugar». Igualmente, el manuscrito abundaba en detalles nimios «(como el menú que había de ofrecer en un determinado día)»[100]. En 1801 escribía Rink: «Kant trabaja ahora sobre su *Transición de la metafísica a la física de la naturaleza*; pero avanza lentamente. Yo no creo que viva para ver el final. Tal como está, la obra no puede ser publicada bajo ninguna circunstancia»[101]. Kraus pensaba lo mismo. En cualquier caso, este le escribía más tarde a Scheffner: «La cabeza me da vueltas; está como... estos últimos garabatos sobre los cuales murió Kant: ningún sentido o racionalidad cabe detectar en ellos»[102]. Otros estudiosos han concedido más crédito al juicio del anciano Kant y han sostenido que hay evidencia de sus últimas intenciones[103]. Pero cuáles fueran esas intenciones no está claro en absoluto. Así, se ha sugerido que los diferentes títulos indicaban diferentes libros, y que Kant estuvo trabajando al menos sobre dos proyectos distintos durante sus últimos años. Lo que realmente poseemos es una multitud de notas, apuntes, esquemas, y tal vez incluso algunos borradores finales de su proyectada obra. Pero el manuscrito sigue teniendo un carácter fragmentario, y no está en absoluto claro qué era lo que pretendía con él. ¿Se habría convertido en un proyecto específico destinado a cubrir un determinado hueco de su sistema, o estaba pensado por el contrario como algo mucho más ambicioso, como piedra angular de todo su edificio? No podremos saberlo jamás, simplemente porque Kant fue incapaz de acabarlo[104].

Tal como ha quedado impreso en la edición de la Academia, el manuscrito tiene unas 1.300 páginas, aunque buena parte de su material son repeticiones. Kant aborda «el mismo tema diez y veinte veces... y casi siempre con tal riqueza de adiciones y tal amplitud de perspectivas que es imposible establecer conexiones directas entre las ideas por el simple expediente de reducir tales perspectivas»[105]. Sería muy difícil editar la obra valiéndose de unas tijeras, por así decirlo. Uno de los primeros

proponentes de la publicación señaló que con solo una quinta parte del material real, «una vez aislado y debidamente ordenado», podría extraerse una buena idea de la obra que proyectaba Kant[106]. Semejante edición ocuparía unas 260 páginas. La traducción y edición inglesa de una parte de la obra realizada por Eckart Förster y Stanley Rosen se aproxima notablemente a este ideal. Tal como está, es una buena edición del manuscrito inacabado de Kant.

Las partes centrales del *Opus postumum* sugieren que lo que Kant buscaba realizar con él era establecer los principios *a priori* que un físico debe emplear para completar una ciencia sistemática de la naturaleza. Estos principios tendrían que ser más específicos que los discutidos en la Analítica de los Principios de la primera *Crítica*. Presumiblemente, también tendrían que ser más específicos que los identificados en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*. Algunas de las observaciones de Kant parecen sugerirlo así, pero algunos de los títulos pueden indicar también un propósito más ambicioso: la formulación de los principios *a priori* de la física misma. No es sorprendente que Kant no lo consiguiera.

Dicho sucintamente: Kant intentó cubrir este persistente hueco de su sistema –la ausencia de una metafísica de la naturaleza, o ciencia natural– del siguiente modo. Postular una especie de éter o materia calórica que impregnara el universo entero y se introdujera por igual en todos los cuerpos. Este éter, o materia original, no estaría sujeto por tanto a ningún cambio de lugar. Kant deseaba también mostrar que el éter, como materia original, no era meramente un principio hipotético, sino indudablemente la fuerza motriz original. Sin ella, no habría ni objetos sensibles ni experiencia alguna. Todas las restantes fuerzas motoras serían explicadas por este éter; y, en lo que habría de ser la primera parte del libro, Kant intentó explicarlas de acuerdo con la tabla de las categorías. En el libro segundo trataría de formular el sistema del mundo. Lo que ha llegado hasta nosotros pertenece principalmente a la primera parte[107].

Al comenzar el año 1796 Kant trabajó intensamente por superar el hueco existente entre la fundamentación de la metafísica de la naturaleza y la física, aunque sin llegar a ningún resultado. La solución de postular al éter como un principio *a*

priori solo se le ocurrió después de «"varios años": "en 1799". Según Förster, esta solución se encontraba reflejada en el estatuto único que Kant asignaba ahora al concepto de éter, que inicialmente había sido introducido en el *Opus postumum* para explicar una serie de fenómenos físicos»[108]. El éter, como espacio hipostasiado, que es absolutamente penetrante, impulsor y permanente, se tornaba ahora en el principio *a priori* que confería a la física su carácter sistemático. Esta "solución" no se le habría ocurrido jamás al Kant crítico. El éter era una clase de materia, y ninguna especie de materia podría haber sido nunca *a priori* para él. Una materia *a priori* hubiera sido ciertamente una contradicción para el Kant crítico. La materia era y tenía que ser siempre un asunto de experiencia. Sin embargo, ahora el éter «como material de un sistema del mundo, recibía un estatuto no hipotético, sino *a priori*»[109]. Y eso era una *contradictio in adjecto*, al menos desde el punto de vista de la filosofía crítica[110]. El mismo Kant admitía que una prueba que estableciese este tipo de materia «parecería extraña; pues un modo de inferencia semejante no parece en absoluto consistente o posible»[111]. Sin embargo, Kant se aplicó a diseñar tal prueba.

No es de extrañar que el propio Kant se percatara casi de inmediato de que este camino no llevaba a ninguna parte[112]. (Lo extraño es que lo hubiera intentado.) Pero lo que propuso como sustituto no era mejor. Partiendo de la idea de que solo podemos conocer la naturaleza sobre la base de ciertas condiciones subjetivas, Kant argumenta que conocemos las fuerzas que mueven a los cuerpos solo porque somos «conscientes de nuestra propia actividad». Por esta razón, concluye que el «concepto de fuerzas originalmente motrices... tiene que encontrarse *a priori* en la actividad de la mente de la cual somos conscientes cuando nos movemos»[113]. Yo soy consciente de que me muevo solamente como un ser encarnado, y en tanto que cuerpo encarnado, yo soy un objeto de experiencia entre otros objetos de experiencia. La actividad de la mente de la cual somos conscientes cuando nos movemos no revela tampoco necesariamente un concepto *a priori* de fuerzas motrices originales. Este argumento tenía tan pocas posibilidades como el anterior.

En su exposición del éter y de las fuerzas caloríficas, Kant estaba influido por las discusiones contemporáneas sobre física

y química. Pörschke afirmaba que «los últimos libros que leía» eran textos de física, y que los nuevos descubrimientos en física «lo perturbaban internamente»[114]. Lo que Kant leía durante sus últimos años tenía probablemente mucho que ver con los recientes desarrollos en física resultantes de los descubrimientos de Lavoisier. Las concepciones físico-químicas de la física habían reemplazado a sus ideas más mecánicas del *Opus postumum*. Friedman lleva ciertamente razón al sugerir que «su creciente conocimiento de la nueva química física..., más que ningún otro factor, alimentó el nuevo optimismo sobre las ciencias empíricas o experimentales que pone de manifiesto el proyecto de *Transición* de Kant»[115]. Desde el punto de vista de su trayectoria crítica, tal confianza estaba fuera de lugar. Las ciencias experimentales no pueden resolver de por sí el problema de la fundamentación *a priori* de la física, precisamente por su condición de experimentales.

Todavía más tarde, Kant trató de afianzar el argumento introduciendo un lenguaje usado por primera vez por Fichte. El sujeto se constituye a sí mismo como sujeto. Kant argumenta ahora que podemos tener conciencia de ser movidos solo en la medida en que nos movemos a nosotros mismos, y, más importante aún, que somos conscientes de otras cosas solo en la medida en que somos conscientes de nosotros mismos. En un pasaje notable, Kant sostiene que «yo soy un objeto de mí mismo y de mis representaciones. Que hay también algo externo a mí, es mi propio producto. Yo me hago a mí mismo. Nosotros hacemos todas las cosas nosotros mismos». Más específicamente,

> el entender comienza con la conciencia de uno mismo (*apperceptio*) y con ello realiza un acto lógico. A este se le une la muchedumbre de intuiciones externas e internas, y el sujeto se convierte a sí mismo en objeto de una secuencia ilimitada. Pero esta intuición no es empírica... sino que determina el objeto *a priori* mediante el acto del sujeto que es el propietario y el creador de sus propias representaciones...[116].

Nuevamente, esta manifestación está en abierto contraste con la propia doctrina crítica de Kant, y en especial con su refutación del idealismo. Desde el punto de vista de la primera

Crítica, estas palabras son sencillamente un sinsentido, pero a la luz de la concepción de su proyecto del *Opus postumum* adquieren pleno sentido. Si entendemos este proyecto como "La Filosofía en tanto que *Wissenschaftlehre* en un Sistema Completo", que es después de todo uno de los títulos que Kant consideró, entonces tiene sentido. Y esto significaría también que Kant se había orientado hacia el idealismo fichteano. Aunque Kant no menciona nunca a Fichte en el *Opus postumum*, y aunque hay evidencia de que personalmente le disgustaba Fichte, su expresión "autoposición" en su manuscrito final es claramente fichteana[117]. En todo caso sería irrelevante que Kant estuviese influido por Beck, Fichte o Schelling. Tampoco está claro que Kant hubiera conservado su argumento en una versión publicada del libro. Tal vez habría intentado comprender la posición de Fichte expresándola a su propia manera. Lo importante es que Kant no estaba elaborando ya sus propias teorías, sino adaptando las ideas de otros. Estos ensayos no eran más que expresión de las «excepcionales combinaciones y proyectos» que, como decía Pörschke, era capaz de realizar Kant en una época tan tardía como 1798, pero que en modo alguno representaban el pensar más lúcido de Kant. Aunque esto no significa que carezcan de todo interés filosófico, estas elucubraciones son de importancia menor en el legado filosófico de Kant.

DECLIVE Y MUERTE (1799-1804): «CONSIDÉRENME COMO UN NIÑO»

«A partir del semestre de invierno de 1798-1799 el nombre de Kant no volvió a figurar en los registros de los cursos impartidos en la universidad»[118]. Aunque había dejado de explicar desde 1796, para el año 1799 era demasiado claro que Kant no podría volver a hacerlo nunca. En aquel año vio también la luz la última publicación independiente de Kant, la llamada "Declaración abierta" contra Fichte, que era la última palabra de Kant sobre los desarrollos filosóficos actuales. El ensayo decía:

> Yo declaro aquí que considero a la *Teoría de la ciencia [Wissenschaftslehre]* de Fichte como un sistema totalmente indefendible.

> Pues la pura teoría de la ciencia se reduce más o menos a una mera lógica, y los principios de la lógica no pueden generar ningún conocimiento material... Y como algunos recensores afirman que la *Crítica* no ha de ser tomada literalmente en lo que dice sobre la sensibilidad, y que todo el que desee entender la *Crítica* debe adoptar primero la requerida "perspectiva" (de Beck o de Fichte), porque las palabras precisas de Kant, al igual que las de Aristóteles, matan la mente, yo afirmo que la *Crítica* ha de ser entendida atendiendo exactamente a lo que ella dice...[119].

Wasianski informaba que «ya en 1799, cuando [su debilidad] no era aún muy evidente, Kant dijo... en mi presencia: "Señores míos, soy viejo y débil, y ustedes deben considerarme como a un niño"»[120]. Jachmann había observado aquella "debilidad" tres años antes. En otra ocasión, confesó Kant:

> No tengo miedo a la muerte; yo sabré cómo morir. Les juro ante Dios que si siento acercarse [a la muerte] durante la noche, uniré mis manos y exclamaré «Dios sea alabado». Pero si un demonio maligno se situara a mi espalda y me susurrase al oído: «Tú has hecho desgraciados a los seres humanos», entonces mi reacción sería muy distinta[121].

Kant estaba convencido de que no había hecho tal cosa. Se sentía contento –dispuesto a morir–. De hecho, ansiaba la muerte. Si se le hubiera dado la opción entre la vida y la muerte, habría elegido la muerte. Pero sabía perfectamente que no se le presentaría tal opción[122]. Repetidamente les decía a sus amigos durante sus últimos años que cada noche se iba a la cama esperando que esta fuera la última[123]. Dado que su hermano, once años más joven que él, había muerto en 1799, Kant tenía razones para creer que su esperanza estaba justificada.

Pero sus deseos tardarían aún mucho en encontrar cumplimiento. Hubieron de transcurrir cinco años de continuado apagamiento. Todos sus biógrafos subrayan su debilidad creciente. En 1798 apenas si aceptaba ya una invitación a comer, y sus paseos se hicieron más cortos[124]. Pero lo que sus biógrafos describían como "debilidad" (*Schwäche*) no era tanto la fragilidad de su cuerpo como la disminución de sus capacidades mentales. Hay ciertamente algo trágico en el hecho de que una de las

mentes más poderosas que jamás hayan existido quedara reducida a la impotencia más completa. Nada, excepto un gran dolor físico, le fue ahorrado durante la etapa final de su vida.

En el período de casi cinco años que tardó Kant en morir, su constante deterioro mental pudo hacer más liviana la espera, pero el declive de su cuerpo la hacía más y más difícil. Nada extraordinario ocurrió en el lento declinar del cuerpo de Kant. Muchos otros lo habían sufrido igualmente, y no había nuevas lecciones que extraer de la muerte de Kant. Dado el proceso gradual de aquel declive, Kant no tuvo ocasión de mostrar su saber morir mejor que cualquier otro. La muerte fue algo que le sucedió a él. Fue un proceso lento y continuo que primero se adueño de su mente y luego de su cuerpo.

Todas las regularidades que habían presidido su vida fueron cambiando paulatinamente. Aunque seguía levantándose a la 5 de la mañana, se acostaba más temprano. Sus paseos no lo alejaban demasiado de su casa. Era frágil. Siendo como era un teórico, desarrolló un modo peculiar de andar haciendo que sus pies golpearan el suelo con un movimiento perpendicular pisando muy fuerte. La razón de esto era que pensaba que pisando con el pie plano maximizaba la resistencia y evitaba así la caída. A una mujer desconocida que una vez le ayudó a levantarse le dio una rosa que llevaba en la mano. Poco después, dejó de pasear solo[125]. No tardó en abandonar todo tipo de manipulación de dinero, puesto que ya no era capaz de reconocer correctamente las monedas. En consecuencia, resultó engañado más de una vez. Wasianski tenía que cuidar de que hasta los menores detalles de su vida estuvieran vigilados.

La memoria a corto plazo fue la primera en desaparecer. Empezó a olvidar muchas de las cosas comunes que era necesario hacer, y repetía las mismas historias varias veces durante el día. Su memoria a largo plazo se conservaba mejor. Al igual que muchos viejos, comenzó a vivir en el pasado, pero se mantenía lo suficientemente lúcido para darse cuenta de que se estaba repitiendo y de que incesantemente se olvidaba de las cosas. Por eso empezó a anotarlas. Jachmann, que lo visitó entonces, escribía:

> Hace cuatro años empezó a utilizar papeles de notas (*Gedankenzettel*), en los cuales anotaba los nombres de los viajeros que iban

> a visitarlo. Al final escribía todo detalle nimio que otros le contaban o que le sucedía a él[126].

En 1800, la memoria de Kant era tan mala que no podía recordar lo que había hecho una cuantas horas antes y lo que tenía que hacer en las próximas. Ya no escribía cartas. Rink comentaba: «Casi puedo decir que es incapaz de contestarlas»[127].

Para 1801, su memoria se había deteriorado aún más. Parecía que ahora estaba afectada incluso su memoria de trabajo, es decir, la clase de memoria que nos permite concentrarnos en una determinada tarea. Pero aún no había desaparecido enteramente. Jachmann informaba:

> Hace tres años [1801] tuve que comunicarle ciertos cambios en mi trabajo y lugar de residencia, pero Kant los encontró ya tan difíciles de recordar... que tuve que dictarle todo. En aquel tiempo se percató de que no podía pensar a veces, y pedía disculpas confesando que pensar y comprender era difícil para él, y que [a veces] tenía que renunciar a seguir una línea de pensamiento. Estas carencias le causaron quizá más daño entonces que sus más graves debilidades posteriores[128].

El contenido de las notas que Kant tomaba era variado y no mostraba nada de su anterior agudeza. Wasianski ofrece la siguiente muestra:

> Dejando de lado lo relacionado con la cocina o lo que no iba destinado a un texto, recojo aquí algunas breves y descabaladas frases: ... clérigos y personas laicas. Los primeros son regulares, las segundas seculares. Mi primera instrucción a los estudiantes: que eviten sonarse la nariz y resoplar (espirar con fuerza por la nariz). La palabra *"Fußtapfen"* (huella) es falsa. Debería ser *"Fustappen* (también huella)". El *azote* de nitrógeno es la base del nitrato y tiene poderes ácidos. La pelusa de invierno (*flomos*) de las ovejas de Angora, e incluso la de los cochinillos de las cumbres de las montañas de Cachemira, se vende cuando es cardada por una buena cantidad de monedas llamadas *shawls*. Similitud de las mujeres con el capullo de una rosa, con una rosa lozana, y con una baya (fruto del espino)...[129].

Con material de este tipo está compuesto el libro de Hasse llamado *Observaciones notables de Kant*. Otras obras están repletas de incongruencias, y de expresiones divertidas o melancólicas que revelan la senilidad de Kant. Incluso Wasianski, que al parecer apreciaba genuinamente a su maestro, se detiene en estas anécdotas. Abundan mucho las observaciones sobre ortografía de las palabras, sus etimologías y sus significados, lo cual revela que Kant era consciente de que iba perdiendo su habilidad con el lenguaje y trataba de impedirlo por todos los medios. En cualquier caso, unos meses más tarde tuvo que enmarcar en un círculo incluso la palabra "dormitorio" y se vio obligado a usar descripciones definidas para hacerse entender. Wasianski se lamentaba de que solo aquellos que lo habían conocido bien podían seguir entendiéndolo. Sus capacidades cognitivas disminuían paulatinamente, tal vez erradicadas por una serie de pequeños ataques cerebrales.

Poco después, Wasianski comenzó a suministrar a Kant pequeños cuadernos de notas que reemplazasen los numerosos papeles que lo rodeaban[130]. Esto le ayudó bastante a recordar. Pero su declive no se detenía. Kant empezó a elaborar una serie de extrañas teorías, basadas en observaciones que eran completamente falsas o estaban distorsionadas. Por ejemplo, cuando murió inexplicablemente una serie de gatos en la ciudad de Basilea, Kant desarrolló la teoría de que eso era debido a la electricidad, porque los gatos son animales muy "eléctricos". Por supuesto, la presión que constantemente sentía en la cabeza era también debida a la electricidad[131]. Cuando alguien moría relativamente joven, Kant afirmaba: «Probablemente bebía cerveza». Si alguien estaba enfermo, preguntaba: «¿Bebe cerveza por la noche?». La cerveza era para él un veneno de acción retardada[132]. Wasianski resumía así la situación: «Kant el gran pensador ha dejado ahora de pensar»[133]. Muchas de las anécdotas sobre las opiniones y hábitos groseros de Kant provienen, desde luego, de este período. Pero no indican nada sobre su filosofía o sobre su verdadera personalidad[134]. Todas ellas eran, si se quiere, posfilosóficas.

Motherby era el único a quien Kant seguía visitando durante aquellos años, pero cayó gravemente enfermo y murió en 1801[135]. Esta muerte le afectó profundamente. Jachmann tenía

que informarle dos veces al día sobre el estado de Motherby y sobre el diagnóstico del doctor. Al enterarse de que Motherby había muerto, Kant exclamó: «¿Es que debo ver a cada uno de mis amigos ir a la tumba antes que yo?»[136]. Después de la muerte de Motherby, Kant «raramente, si es que alguna vez» volvió a salir de su casa.

Continuaba leyendo, pero con muy poco provecho. Escribir le resultaba casi imposible. En agosto de 1801, un amigo suyo comentaba que Kant «solo era ya capaz de escribir sus pensamientos sobre cuestiones filosóficas en muy contados momentos»[137]. A veces se quedaba dormido en su silla, y deslizándose sobre ella caía al suelo. Una vez en el suelo, no podía levantarse. Y calladamente tenía que permanecer donde había caído esperando a que alguien viniera a levantarlo. No se sabe con qué frecuencia le sucedió esto, hasta que Wasianski le proporcionó una butaca que le impidiera caerse. Kant seguía leyendo en la cama y por tres veces se le incendió su gorro de dormir. Las tres veces se vio obligado a apagar el fuego con los pies. A partir de entonces Wasianski le dejaba una botella de agua junto a la cama y cambió el diseño de su gorro. También le recomendó que leyera a mayor distancia de la lámpara. Ahora se veía obligado a vigilar a Kant varias veces al día. Sus amigos empezaban a sentir lástima tanto de Kant como de Wasianski.

En noviembre de 1801 dejó todos sus asuntos domésticos en manos de Wasianski. Con motivo de este traspaso hizo acuñar una moneda conmemorativa de su amistad con su imagen grabada en ella y se la regaló con un certificado que probaba que la había recibido como regalo. Wasianski no sabía quién había dado a Kant aquella moneda, pero los rumores de que le había sido entregada por los judíos en reconocimiento por haberles explicado un pasaje difícil del Talmud le parecía "incomprensible". Para Wasianski, al igual que para muchos de los amigos de Kant en Königsberg, «Kant y el Talmud eran demasiado heterogéneos»[138]. Wasianski era ahora responsable del patrimonio de Kant, que ascendía a unos 20.000 táleros –muy lejos de los 140.000 de Hippel, pero mucho más de lo que cabía esperar de un profesor de la Universidad de Königsberg. El dinero había sido importante para Kant, y él había sabido invertirlo de manera inteligente. El 14 de noviembre de 1801 Kant

renunció finalmente a su escaño en el senado. Ni siquiera escribió por sí mismo la carta de renuncia, limitándose solamente a firmarla[139].

Mientras tanto, las cosas no iban bien en la casa. Lampe había empezado a aprovecharse de la "debilidad" de su amo. Se tornó más pendenciero, obtuvo irrazonables ventajas, dejó de cumplir con su trabajo, estaba frecuentemente borracho y exhibía un cierto tipo de "brutalidad"[140]. Wasianski habló con Lampe, quien le prometió enmendarse, pero no hizo más que empeorar. En enero de 1802 Kant le contó a Wasianski: «Lampe me ha hecho tanto daño que hasta me da vergüenza contar lo que ha sucedido»[141]. Wasianski comprendió que Lampe, el sirviente que había atendido a Kant durante cuarenta años, tenía que ser despedido aquel mismo mes. Lampe recibió una pensión anual bajo la condición de que ni él ni ninguno de sus parientes se atrevieran nunca a molestar nuevamente a Kant.

Kant continuó llamando Lampe a su nuevo sirviente. Para recordárselo a sí mismo escribió en uno de sus pequeños cuadernos de notas: «El nombre de Lampe debe ser ahora completamente olvidado»[142]. Esta inconsecuente anotación es quizá más indicativa de su estado que ninguna de las anécdotas que se cuentan sobre el viejo Kant. Hay muchas, la mayoría falsas, y todas ellas irrelevantes para entender la personalidad de Kant[143]. Scheffner informaba el 4 de enero de 1802: «Es muy buena cosa que el viejo Kant no tome ya ninguna decisión sobre él mismo. El "Aenesidemus"/Schulze puede decir de él todo cuanto quiera. Kant se ha confiado, si no a las manos de Dios, al menos a las del tiempo, y el tiempo devora a todos sus hijos humanos, sin importarle cuáles sean sus capacidades»[144].

Kant había sido siempre muy delgado, pero durante los últimos años de su vida perdió aún más peso. Su tejido muscular disminuía constantemente. Él era consciente de esto, y en cada comida declaraba que creía haber «alcanzado el mínimo de sustancia muscular»[145]. Sus minúsculas nalgas le creaban especiales dificultades para sentarse –y estar sentado era casi lo único que podía hacer en aquellos años–. En 1801 podía aún bromear sobre «la falta de eminencia» de su trasero, y en 1802 la carencia de masa muscular le hizo difícil andar[146].

Durante el invierno de 1802 la salud de Kant declinó aún

más. Después de cada comida su abdomen se le hinchaba varias pulgadas y aparecía endurecido al tacto. Tenía que desabrocharse las vestiduras para aliviar la presión que aquella hinchazón le causaba. Aunque al parecer no iba acompañada de dolor, le resultaba muy molesta. Después de aproximadamente medio año mejoró bastante. En la primavera de 1803 Wasianski consideró aconsejable un poco de ejercicio para Kant. Aunque ya no podía caminar por sí mismo, era conducido al jardín, pero Kant se sentía incómodo fuera de la casa, como si estuviera "en una isla desierta"[147]. Con el tiempo se fue acostumbrando nuevamente al aire libre, e incluso llegó a dar algún corto paseo, pero era tan frágil que difícilmente podía gozar de nada. Otros problemas, como la completa carencia de dentadura, el estreñimiento, la dificultad en orinar, y la pérdida de los sentidos del olfato y el gusto, le hacían la vida cada vez más gravosa. Durante el invierno se quejaba con frecuencia de lo pesada que le resultaba la vida y expresaba su deseo de morir. «No tenía ninguna utilidad para el mundo y ni siquiera él sabía qué hacer consigo mismo»[148].

De hecho, una de las pocas alegrías que le quedaban era observar a un pájaro, un herrerillo, que aparecía cada primavera y cantaba en su jardín. Cuando el pájaro se retrasó un año, Kant comentó: «Debe de hacer aún mucho frío en los Apeninos», deseando que hiciera buen tiempo para la vuelta a casa del pajarillo[149]. En 1803 ya no apareció, y Kant murmuraba tristemente: «Mi pequeño pájaro no ha vuelto»[150]. El 24 de abril de 1803 escribía Kant en su cuaderno de notas: «De acuerdo con la Biblia, nuestra vida dura setenta años, y si es larga ochenta, y cuando es buena, entonces ha consistido en esfuerzo y trabajo»[151]. El verano de 1803 transcurrió bastante bien. Entre otras cosas disfrutaba con las marchas que se ejecutaban durante el cambio de guardia. Puesto que los soldados pasaban por delante de su casa, todas sus ventanas permanecían abiertas a fin de oír mejor aquellos himnos[152].

Los visitantes extranjeros eran disuadidos de visitarlo. Hacía tiempo que Kant no encontraba ya placer en aquellos encuentros. Pero su vida no careció de otras excitaciones. Dos veces hubo intentos de robo en su casa. Las puertas de la calle estaban siempre abiertas, y una vez una mujer –bien vestida, se-

gún Kant– intentó robarle, pero, sorprendida por su aparente agilidad, se limitó a preguntarle la hora. Kant consultó su reloj y se la dijo. Ella se fue para volver momentos después y pedirle que le mostrara el reloj a fin de poder *comprobar* con precisión la hora que era. Kant se mostró tan furioso que la mujer huyó asustada. Wasianski informó luego que Kant le había contado el incidente asegurándole que había estado dispuesto a defenderse físicamente. Pero Wasianski mostraba su escepticismo asegurando que «la victoria hubiera estado del lado de la mujer, con lo cual, en su vejez, Kant habría sido derrotado por vez primera por una señora»[153]. Puede dudarse mucho de que Kant se enredase en demasiadas disputas con señoras en ninguna época de su vida. Otra mujer, que debía estar al tanto de la "debilidad" del filósofo, intentó sacarle dinero diciéndole a Wasianski que su marido le había alquilado a Kant una docena de cucharas de plata al igual que algunos anillos de oro y que ella venía a cobrar. Cuando Wasianski le ofreció llamar a la policía, ella se echó inmediatamente atrás y le pidió algunas monedas como limosna[154].

Al aproximarse el otoño, la "debilidad" de Kant fue aumentando a un ritmo acelerado. «Tras obtener su permiso», Wasianski llamó a la hermana de Kant. Esta hermana, a la que Kant había mantenido durante bastante tiempo, «tenía una expresión facial y una benevolente disposición similares a las de Kant». Era seis años más joven que él, pero mucho más saludable, «vital y fresca». Para que su hermano, que siempre había estado más o menos solo, no se encontrara incómodo, procuraba sentarse siempre "detrás" de él. Pasado un cierto tiempo, Kant se acostumbró a su presencia. Ella lo cuidaba con "ternura fraternal", procurando no perturbarlo jamás, pero manteniéndose siempre cerca de él. Poseía la suficiente «paciencia, buena disposición y tolerancia» para poder cuidar a un anciano con tantas peculiaridades[155]. En total, pasó seis meses en la casa de Kant. Cuando se marchó, la mente de Kant estaba tan degradada que apenas si sabía ya quién era ella. Jachmann lo había visto en agosto de 1803, pero Kant no pudo reconocerlo. Tampoco recordaba nada de lo que los había unido solo unos pocos años antes. Cuando Jachmann le preguntó cómo se encontraba, él habló largamente sobre su salud. Pero era incapaz de com-

pletar muchas frases cortas, «de manera que su vieja hermana, que se sentaba detrás de su sillón y que había oído seguramente la misma conversación muchas veces, le indicaba la palabra que le faltaba y entonces Kant la añadía»[156]. Cuando Jachmann se marchó, Kant le pidió que le dijera a su hermana quién era él a fin de que ella se lo recordase más tarde. Hasse, el autor de la historia de que Kant "pedía disculpas" a sus amigos por la falta de cultura de su hermana, no parecía ser por tanto muy sincero; y la insinuación de Metzger de que Kant era moralmente condenable porque no sentaba a su mesa a su hermana era aún más malvada. O Hasse era incapaz de ver el estado en que se encontraba Kant, o tenía otros motivos ocultos para decir lo que dijo[157].

El 8 de octubre de 1803 el estado de Kant hizo temer por su vida. Según Wasianski, este empeoramiento fue resultado de su dieta. Había comido mal durante los últimos años, no apeteciéndole ninguno de los platos tradicionales. Por otra parte, se había aficionado a un tipo de sándwich de queso inglés rallado (cheddar) que Wasianski consideraba nocivo para él. El 7 de octubre tomó, contra el consejo de Wasianski, una buena cantidad de aquel queso:

> Por primera vez, Kant hizo una excepción en su acostumbrada aprobación y aceptación de mis consejos, e insistió muy excitado en satisfacer su deseo. No creo equivocarme cuando digo que esta fue la primera vez que observé en Kant una cierta animosidad contra mí, lo cual podía indicar que yo había traspasado la línea que él me había trazado. Kant apeló al hecho de que este alimento no le había hecho daño nunca y que no podía sentarle mal. Comió de aquel queso –y pidió aún más–. Yo tuve que permanecer callado y dárselo, tras haber intentado disuadirlo por todos los medios[158].

Cuando a las 9 de la mañana del día siguiente su hermana lo conducía por el jardín alrededor de la casa, Kant perdió el conocimiento y cayó al suelo. Inmediatamente fue trasladado a la cama de su estudio que estaba caldeado y se avisó al doctor. Kant emitía ruidos, pero era incapaz de articular una sola palabra. Avanzado ya el día pudo hablar, pero seguía sin poder apenas pronunciar las palabras. Aunque había sufrido proba-

blemente un derrame cerebral más que un ataque de indigestión, no volvió a probar aquel queso por orden de Wasianski[159]. Incluso el queso pudo haber sido el causante –al menos indirectamente– de la "enfermedad" de Kant. La excitación ante el manjar prohibido pudo haber elevado su tensión arterial y provocar el derrame cerebral. Que este fuera o no el caso, no es posible afirmarlo, pero lo cierto es que Wasianski se sentía responsable. El 27 de octubre Scheffner escribía a un amigo: «Kant apenas si tiene alma, pero sigue viviendo; con frecuencia no reconoce siquiera a los que lo rodean a diario»[160]. En marzo había dicho que Kant «no podía pronunciar ya tres palabras conectadas... y parecía haber perdido enteramente el alma racional»[161].

«Después de esta enfermedad, Kant no volvió a sentirse animado en el mismo grado en que lo había estado antes.» Reanudó las comidas con sus invitados, pero Kant no podía ya disfrutar con ellas. Daba prisa a sus huéspedes, y aunque los amigos de Kant seguían respondiendo a estas invitaciones, lo hacían más por deber que por placer –al menos la mayor parte de ellos–. Algunos, como Hasse, las tomaron al parecer como una especie de espectáculo deportivo. Muchos de los que por aquel tiempo visitaban Königsberg aceptaron también aquellas invitaciones, la mayoría gustosamente. Christian Friedrich Reusch, que fue invitado en 1803 a asistir regularmente a las comidas de Kant, observó que

> durante el último período de mi presencia, Kant empezó a hablar, como de costumbre, pero con voz muy baja y de manera incoherente, cayendo a veces en una especie de somnolencia cuando el estómago o la falta de sueño lo distraían. Deseaba la conversación, pero se molestaba cuando sus dos invitados se ponían a hablar entre sí. Estaba acostumbrado desde hacía mucho tiempo a ser el centro y el líder de la conversación. Ahora, débil y duro de oído, solía hablar él solo –normalmente sobre la calidad de la comida, sobre vagos recuerdos y opiniones acerca de su enfermedad–. Sus viejos amigos podían ayudarle a recordar viejos tiempos... y todavía recitaba algún que otro verso de su poema favorito... «La regla sigue siendo que no debe uno casarse... pero, *excipe*, qué pareja tan honorable...», poniendo especial énfasis en la palabra "honorable". ...Después de media hora, Kant tenía que ser conducido a su habitación completa-

mente exhausto. Sus invitados se retiraban con sentimientos de culpabilidad...[162].

Metzger decía que Kant, que durante largo tiempo había sido su propio doctor, se mostraba ahora «ansioso al observar la lenta disminución de sus poderes», por lo que durante sus últimos años «entretuvo *ad nauseam* a sus amigos con el relato de sus inquietudes...». Para Metzger, tal proceder era el canto de cisne de su egoísmo o de su idiosincrasia»[163]. Para los otros, era justamente un espectáculo deprimente.

Kant se acostaba temprano, solo para pasar la noche despierto y atormentado por pesadillas[164]. «A los lentos paseos por la habitación seguían crisis de ansiedad, que eran más agudas en el momento en que se despertaba»[165]. Tenía que permanecer despierto toda la noche y se veía obligado a recabar la ayuda de sus familiares. A partir de diciembre no pudo volver a escribir su nombre, ni encontrar su cuchara. Tenía dificultades para expresarse verbalmente. Durante las últimas semanas de su vida no reconocía ya a nadie. Sentado en una butaca, pasaba los días adormilado. Kant "vegetaba" mas no vivía, pensaba Wasianski. Un visitante procedente de Berlín que pudo visitarlo escribió más tarde que había visto la corteza de Kant, pero no a Kant.

Jachmann, que lo vio una tarde de finales de 1803 o principios de 1804, lo encontró «vagando constantemente por su habitación sin meta alguna y ayudado por su sirviente. Percatándose solo vagamente de mi presencia, preguntaba sin cesar por los oscuros fundamentos (*Gründe*) que se abrían ante él. Lo que pudo querer decir con la palabra "fundamentos" era totalmente desconocido para mí, pero cuando tocó mis manos más bien frías, se lamentó de los fundamentos fríos que él no podía alcanzar»[166].

A comienzos de 1804 Kant apenas podía comer. «Todos los alimentos le resultaban duros e insulsos.» En la mesa se limitaba a tartamudear, y durante la noche no podía dormir[167]. Aunque a veces se mostraba más coherente, estas ocasiones eran muy raras. En una de ellas sorprendió a su médico saliendo de su estado semiconsciente y asegurándole: «El sentimiento de humanidad no me ha abandonado aún»[168]. El 11 de febrero pronunció sus últimas palabras. Agradeciendo a Wasianski la mez-

cla de vino y agua que le había ofrecido, dijo: «*Es ist gut*», o «está bien»[169]. Se ha querido sacar punta de estas palabras –pero «*Es ist gut*» no tiene por qué ser interpretado necesariamente con el significado de que este es el mejor de todos los mundos posibles; también puede significar «ya está bien», que era probablemente su significado en aquel contexto. Kant había bebido bastante –pero también había vivido demasiado.

El 12 de febrero de 1804 Kant murió finalmente a las 11 de la mañana, cuando escasamente le faltaban dos meses para cumplir los ochenta años. Jachmann escribió que había muerto hacia el mediodía, «tan calmadamente como era posible, sin distorsiones ni signo alguno de violenta separación, sino suavemente al parecer...»[170]. Y Wasianski describió su muerte diciendo: «El mecanismo se detuvo y la máquina dejó de moverse. Su muerte fue una cesación de la vida, no un acto violento de la naturaleza»[171].

En su funeral fue honrado con un poema –que no estuvo a la altura en todo caso–. Una poesía de su autor favorito hubiera sido más apropiada; pues Kant, que solo pretendía ser humano, era precisamente un máximo ejemplo de esa especie que Pope glorificó en *Un ensayo sobre el hombre* con estas palabras:

> Colocado en el istmo de un estado intermedio,
> un ser oscuramente sabio y rudamente grande:
> demasiado instruido para la perspectiva escéptica,
> excesivamente débil para el orgullo estoico,
> perennemente indeciso entre actuar y vacar;
> dudando si considerarse un Dios o una bestia;
> sin resolverse a preferir su mente o su cuerpo;
> pero nacido para morir, y expuesto a errar;
> sumido en la ignorancia, pero con una razón
> capaz de pensar demasiado poco o en exceso:
> caos de pensamiento y pasión, todo confundido,
> verdugo y víctima a la vez;
> creado a medias para elevarse, a medias para caer;
> gran señor de las cosas, pero presa de todas ellas;
> único juez de la verdad, mas en lucha sin fin con el error:
> la gloria, la sal y el enigma del mundo.

NOTAS

Prólogo

[1] La declaración fue publicada el 28 de agosto de 1799. Véase Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, publicados por la Academia Prusiana de Ciencias (Berlín: Walter de Gruyter, 1900), pp. 370-371 [de aquí en adelante "Ak", seguido por el volumen y número de página]. Véase también Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-1799*, editada y traducida por Arnulf Zweig (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 253.

[2] Estas palabras proceden de Johann Georg Scheffner, el amigo más antiguo de Kant y más cercano a él en 1804. Véase Arthur Warda y Carl Driesch, eds., *Briefe von und an Scheffner*, 5 vols. (Múnich y Leipzig, 1916), II, p. 400.

[3] *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, ed. Siegfried Drescher (Pfullingen: Neske 1974), p. 232 [subsiguientemente citadas, respectivamente, como "Borowski, *Leben*", "Jachmann, *Kant*" y "Wasianski, *Kant*"].

[4] Scheffner, en *Briefe von und an Johann Georg Scheffner*, II, p. 451.

[5] Königsberg era aún la ciudad en donde tenía lugar la coronación, y muchas autoridades gubernamentales seguían conservando en ella su residencia. Pero la sede del poder estaba en Berlín.

[6] Scheffner a Lüdecke, el 5 de marzo de 1804, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 443.

[7] Johann F. Abegg, *Reisetagebuch von 1798*, primera edición compilada por Walter y Johanna Abegg en colaboración con Zwi Batscha (Fráncfort del Meno: Insel Verlag, 1976), p. 147. Véanse también Rudolf Malter y Ernst Sraffa, "Königsberg y Kant en 'Reisetagebuch' del teólogo Johann Friedrich Abegg (1798)", *Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr. 26/27* (1986), pp. 5-25, y *Briefe an und von Johann Georg Scheffner* II, p. 184.

[8] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 444.

[9] Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben* (Leipzig: Felix Meiner, 1911), p. 207.

[10] Werner Euler y Gideon Stiening, "'... und nie der Pluralität widersprach?' Zur Bedeutung von Immanuel Kants Amtsgeschäften", *Kant-Studien 86* (1995), pp. 54-70, 59 s. Véase también Heinrich Kolbow, "Johann Heinrich

Metzger, Arzt und Lehrer an der Albertus Universität zur Zeit Kants", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 10 (1960), pp. 91-96.

[11] *Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seiner Verdienste* (Königsberg, 1804), p. 7.

[12] *Äußerungen über Kant*, p. 9.

[13] El adjetivo "misógino" no tenía entonces el mismo significado que tiene hoy. Al parecer, para Metzger significaba simplemente "aversion al matrimonio".

[14] *Äußerungen über Kant*, p. 17.

[15] *Äußerungen über Kant*, p. 19.

[16] Existía la *Kant's Leben. Eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an einen Freund* (Altenburg: C. H. Richter, 1799), que se presentaba como una traducción "del inglés". También existía una obra en inglés publicada en aquel mismo año por el mismo editor, titulada: "Un boceto de la vida de Kant contenido en la carta en alemán escrita de un amigo a otro y traducida por el traductor de la *Metafísica de las costumbres...*". El autor de esta traducción parece haber sido John Richardson, quien había estudiado la filosofía kantiana con Beck. Pero este "boceto" no puede ser identificado con el "esquema de Richardson", tal como fue publicado por Stephen Palmquist (ed.) en *Four Neglected Essays by Immanuel Kant* (Hong Kong: Philopsychy Press, 1994). Esta obra fue escrita más tarde. La anterior versión era una traducción del ensayo "Etwas über Kant", *Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten*, I (1799), pp. 94-99 (autor indicado por "L. F."). En segundo lugar, existía también un volumen anónimo llamado *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch* (Königsberg: Hering and Haberland, 1802), escrito probablemente por Johann Christoph Mortzfeld, un doctor en medicina que residía en Königsberg, y otra biografía anónima, aparecida en los primeros meses de 1804, titulada *Immanuel Kants Biographie*, vol. I (Leipzig: C. G. Weigel, 1804). Aparte de estos tratamientos más extensos, habían visto ya la luz al menos dieciséis publicaciones breves, se había celebrado en Königsberg una serie de conferencias públicas sobre Kant y habían aparecido muchos otros materiales incidentales. Para una discusión del valor de todas estas fuentes (y de algunas posteriores), véase Karl Vorländer, *Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie* (Berlín: Reuther & Reichard, 1918).

[17] Johann Gottfried Hasse, *Ausserungen Kant's von einem seiner Tischgenossen* (Königsberg: Gottlieb Lebrecht Herlage, 1804).

[18] Ak 12, p. 371.

[19] Hasse, *Ausserungen Kant's*, p. 20 n. De acuerdo con Rüdiger Safranski, en *E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten* (Múnich/Viena: Karl Hanser Verlag, 1984), p. 42. Hasse trató de demostrar también en una de sus publicaciones que el Jardín del Edén había estado situado en algún lugar cercano a Königsberg (Samland).

[20] Dado que Metzger y Hasse se encontraban muy próximos, siendo ambos "extranjeros", no nativos de Königsberg, cabe preguntarse si no estarían ambos jugando el mismo juego, es decir, procurando rebajar a los nativos.

[21] Hasse, *Ausserungen Kant's*, p. 37 n.

[22] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 451.

[23] Él mismo afirmaba que había estado asistiendo a las clases de Kant durante nueve años. Puesto que Jachmann obtuvo su grado de *Magister* en 1787, debió haber seguido asistiendo a las clases de Kant incluso siendo ya un joven *Magister*. Véase Jachmann, *Kant*, p. 142.

[24] Wasianski guardaba una copia de su biografía con una serie de páginas vacías entremezcladas con las impresas, en las cuales anotaba "observaciones no apropiadas para el público". Estas páginas fueron posteriormente publicadas por P. Czygan como "'Anmerkungen, die nicht fürs Publikum gehören' aus Wasianskis Handexemplar", *Sitzungsbericht der Altertumsgesellschaft Prussia* 17 (1891/2), pp. 109-140, aunque no son particularmente interesantes. Véase también Vorländer, *Die ältesten Kant-Biographien*, pp. 28-29.

[25] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, p. 448.

[26] Borowski se refirió varias veces a Scheffner y a lo que este podía haber dicho en la segunda mitad de su biografía.

[27] Rudolf Malter, *Kant in Rede und Gespräch* (Hamburgo: Felix Meiner, 1990), p. 442. Este libro es una fuente indispensable para todo el que esté interesado en la vida de Kant.

[28] Friedrich Theodor Rink, *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben* (Königsberg: Göbbels and Unzer, 1805). Véase también Christian Friedrich Reusch, *Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben* (Königsberg: Tag and Koch, 1848, publicado sin fecha).

[29] Rink, *Ansichten*, pp. 15-17, 75, 128-131.

[30] Rudolph Reicke, *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften* (Königsberg: Th. Theile's Buchhandlung, 1860).

[31] Aunque Federico Guillermo III había sido relativamente tolerante, Kant tuvo mayores dificultades con él que con su predecesor. Además, Borowski sabía que las circunstancias podían cambiar rápidamente.

[32] Borowski, *Leben*, p. 29.

[33] Sommer había estudiado con Kant (a partir del semestre de otoño-invierno de 1771). Fue un buen amigo de Kant al final de su vida, compartiendo con él un gran interés por la química. A partir de 1784 fue el subinspector del *Collegium Fridericianum*.

[34] La biografía es el primer volumen de la vida de Kant, aparecido en Leipzig en 1804 y que probablemente había sido escrita por Mellin.

[35] Borowski, *Leben*, p. 127.

[36] Véase Vorländer, *Die ältesten Kant-Biographien*, pp. 16 s., 23 s., 27.

[37] Borowski, *Leben*, p. 105 s.

[38] Véase Ak 12, p. 323 s.

[39] Ak 12, p. 322.

[40] El título alemán es: *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus*.

[41] Jachmann, *Kant*, p. 144.

[42] Borowski, *Leben*, p. 63. El autor afirma que Kant también lo admitía.

[43] Jachmann, *Kant*, pp. 178-180.

[44] Aludiré a tales influencias en el contexto apropiado. Por dar solo un ejemplo: Borowski dice que Martin Knutzen, uno de los profesores pietistas de Kant en la universidad, murió en 1756 (cuando Kant estaba ya enseñando

en ella) y que Kant (naturalmente) había solicitado aquel puesto. Pero Knutzen había muerto en 1751. ¿Podemos creer realmente que Borowski no sabía que Knutzen había muerto cinco años antes de que él mismo hubiese entrado en la universidad? Borowski estaba interesado en sugerir una continuidad entre Knutzen y Kant que simplemente no existió.

[45] La palabra "caricatura" proviene de F. A. Schmid, "Kant im Spiegel seiner Briefe", *KantStudien* 9 (1914), pp. 307 s.

[46] Heinrich Heine, *Religion und Philosophie in Deutschland*, vol. 3. Heinrich Heine, *Lyrik und Prosa*, 2 vols., ed. Martin Greiner (Fráncfort del Meno: Büchergilde Gutenberg, 1962), II, p. 461.

[47] Debemos recordar que las palabras "ordinario" y "común" no tenían en el siglo XVIII la connotación peyorativa que adquirieron luego principalmente como resultado del Romanticismo.

[48] Véase Gerhard Lehmann, "Kants Lebenskrise", en Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlín: de Gruyter, 1969) pp. 411-421, p. 413.

[49] Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, tr. Sigrun Bielfeldt (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag 1981), pp. 7, 9. Cito por la versión alemana. Todas las traducciones son mías.

[50] Véase Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 6, Madrid: Alianza, 1972.

[51] Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 1.

[52] Hartmut Böhme y Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1983), p. 428 s.

[53] La aceptación acrítica por parte de los Böhme de un enfoque psicoanalítico y hermenéutico se alza en abierto contraste con su visión hipercrítica de todo lo que sea racional. La otra faceta de su enfoque, la "teoría crítica" de origen francfurtiano, es bastante incompatible con sus meditaciones posfreudianas.

[54] Rudolf Malter, "Einleitung", en Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, 4.ª ed. (Hamburgo: Felix Meiner, 1986), p. xix.

[55] Rudolf Malter, "Einleitung", en *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. Ch. Wasianski*, ed. Felix Gross (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), p. xviii.

[56] Rudolf Malter, "Bibliographie zur Biographie Immanuel Kants", en Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols., 3.ª ed. (Hamburgo: Meiner Verlag, 1992), pp. 405-429. Véase también Rudolf Malter, "Immanuel Kant (1724-1804). Un esbozo biográfico", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 29 (1994), pp. 109-123.

[57] Rolf George, "The Lives of Kant" [discusión de las biografías de Vorländer, Stuckenberg, Gulyga, Cassirer y Ritzel], *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1987), pp. 385-400.

[58] Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols. (Leipzig: Felix Meiner, 1924). Citaré por la tercera edición antes mencionada. Karl Vor-

länder, *Immanuel Kants Leben* (Leipzig: Felix Meiner 1911; 4.ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1986).

[59] Vorländer, *Kants Leben*, p. vi.

[60] Otras biografía importantes son: Friedrich Wilhelm Schubert, *Immanuel Kants Biographie. Zum grossen Theil nach handschriftlichen Nachrichten* (Leipzig: Leopold Voss, 1842); Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart: Friedrich Frommanns Verlag, 1904, 7.ª ed. 1924), y Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977; originalmente Berlín, 1918). Un importante correctivo a Vorländer es Kurt Stavenhagen, *Kant und Königsberg* (Gotinga: Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung, 1949). Un buen sumario breve de la vida de Kant es el de Norbert Hinske, "Immanuel Kant", en la *Neue deutsche Biographie*, ed. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Berlín: Duncker & Humblot, 1952-1982), II, pp. 110-125.

[62] J. H. W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant* (Londres: MacMillan, 1882; reimpreso con un Prefacio de Rolf George, Lanham: The University Press of America, 1987). Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, tr. James Haden, Introducción por Stefan Körner (New Haven and London: Yale University Press, 1981), versión inglesa de Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlín: Bruno Cassirer, 1918; 2.ª ed., 1921; reimpresa en Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977; hay traducción española, *Kant: vida y doctrina*, Madrid: FCE, 1993). Arsenij Gulyga. *Immanuel Kant and His Life and Thought*, tr. M. Despalatovic (Boston: Birkhauser, 1987).

[63] George, "The Lives of Kant", p. 493.

[64] Hay señales de cambio. Véase, por ejemplo, Ray Monk's, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990; hay traducción española, *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona: Anagrama, 1997).

[65] Este es un detalle biográfico que no ha sido entendido por la mayoría de los estudiosos de Kant.

[66] En esto me atengo a la descripción como "Der elegante Magister", de Stavenhagen, y también de Otto Schöndörffer, *Reichls Philosophischer Almanach* (1924), pp. 65-86, al igual que otras discusiones más recientes de Kant.

1. Infancia y primera juventud (1724-1740)

[1] La ocasión más importante para despertar las iras de los fanáticos de Halle fue la conferencia pronunciada por Wolff en la universidad en 1721, "Über die praktische Philosophie der Chineser" (Sobre la filosofía práctica de los chinos), en la que sostenía que la ética no dependía de la revelación, que la ética china y la ética cristiana no eran fundamentalmente diferentes, que la felicidad no necesitaba tener una base religiosa, y que la razón era un principio suficiente en ética.

[2] El resultado de aquello se plasmó en una orden del rey, de 15 de noviembre de 1725, que obligaba a Fischer a abandonar Königsberg en el plazo de veinticuatro horas por «haberse permitido en sus clases difamar a algunos

de los profesores recién nombrados por el rey, y porque ya anteriormente había adoptado y defendido el principio del mal del profesor Wolff, quien había sido expulsado de Halle». Erich Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels von G. F. Rogall und F. A Schultz mit den Halleschen Pietisten* (Königsberg: Ost-Europa Verlag, 1937), p. 39. Véase también Paul Konschel, "Christian Gabriel Fischer, ein Gesinnungs-und Leidensgenosse Christian Wolffs in Königsberg", *Altpreussische Monatsschrift* 53 (1916), pp. 416-444.

[3] Véase Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, pp. 15 s. Hasse contaba que, en sus últimos años, el mismo Kant decía que conocía esta anécdota por el propio Hasse, quien, sin la menor duda, decía la verdad cuando afirmaba que Kant había explicado así su nombre hacía ya mucho tiempo. El episodio da fe de la confusión que reinaba en la mente de Kant durante sus últimos años. Pero sigue siendo un hecho que Kant fue bautizado como "Emanuel", pero que él mismo se hizo llamar "Immanuel" desde el año 1746 al menos. En el verano de ese mismo año, el libro enviado por él al censor quedó registrado bajo el nombre de "Immanuel Kandt". Véase Ak I, p. 524. Su padre falleció en marzo, y no es improbable que Kant cambiara su nombre solo después de aquella muerte.

[4] No voy a detenerme mucho en la cuestión de los antepasados de Kant. Es bien sabido que él mismo creía que los antepasados de su padre provenían de Escocia, pero hay una extensa literatura sobre el tópico que pone en duda la corrección de esta creencia. Para un estudio más reciente, véase Hans y Gertrud Mortensen, "Kants väterliche Ahnen und ihre Umwelt", *Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg* 3 (1953), pp. 25-57. Véase también Malter, *Immanuel Kant (1724-1804). Ein biographischer Abriß*", pp. 109-124.

[5] Ella era hija de Anna Felgenhauer, nacida Mülke o Wülke. Su padre murió pronto, y su madre volvió a casarse con Jakob Gause. Véase Gustav Springer (alias G. Karl), *Kant und Alt-Königsberg* (Königsberg, 1924).

[6] Vorländer no da el nombre de la bisabuela materna de Kant. Para esta cuestión, véase Gustav Springer (alias G. Karl), *Kant und Alt-Königsberg*, pp. 8 s.

[7] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 21, para una comparación.

[8] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 11.

[9] Esta institución tiene una historia que se remonta hasta la Edad Media e incluso hasta la Antigüedad. Era esencialmente una institución feudal. Véase, por ejemplo, Rudolf Stadelmann y Wolfram Fischer, *Die Bildungswelt des deutschen Handwerks* (Berlín: Duncker & Humblodt, 1955), pp. 66-93.

[10] Haden (Cassirer, *Kant's Life*, p. 12) traduce la "*Handwerkerhaus*" de Cassirer como "casa de obrero". Pero "*Handwerker*" no significa "obrero". Hay ciertamente un mundo de diferencias entre el miembro independiente de un gremio y el obrero o trabajador que alquila su fuerza de trabajo.

[11] Tomado de Ulrich Im Hof, *The Enlightenment: An Historical Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 59 s. La discusión de Im Hof sobre "Los artesanos" (pp. 58-62) es muy interesante en este contexto, aunque el autor se concentra sobre todo en el último tercio del siglo XVIII. También es interesante la obra de Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton: Prin-

ceton University Press, 1966), pp. 213-219. Aunque Epstein se centra en "La controversia de los gremios" de 1774-1776, causada por la abolición y restauración de las cofradías en Francia, su discusión arroja luz sobre el estatuto de los gremios. En la p. 219 Epstein cita a Christian Wilhelm Dohm, quien en 1781 poetizaba sobre los gremios de este modo: «La vida de un maestro artesano es quizá la vida más feliz posible dentro de nuestra sociedad civil. Su alma no se siente turbada ni por importunos temores ni por engañosas esperanzas de lo que le depare el futuro... El esfuerzo de su trabajo lo mantiene saludable, mientras que su uniformidad aporta a su espíritu la satisfacción de una sosegada tranquilidad... Se muestra honesto en su trabajo y justo en sus honorarios, pues esta actitud está dictada por el honor de su gremio», etc., etcétera.

[12] La dirección era Vordere Vorstadt, 22, que más tarde se convirtió en Vordere Vorstadt 21/22. Vorländer está equivocado en este punto. Él piensa que Kant nació en la casa situada en Vordere Vorstadt, 195, en la esquina con la Sattlergasse, que era realmente la residencia de sus abuelos. Véase Springer, *Kant und Alt-Königsberg*, pp. 8 s.

[13] Según Springer, que aún pudo tener acceso a registros relevantes, pagaba 38 ó 34 táleros de impuestos durante los primeros años; Springer, *Kant und Alt-Königsberg*, p. 11. Esta no era una suma insignificante. Kant cobraba más tarde a los estudiantes 4 táleros por clase.

[14] Por sí mismo, esto no prueba que su negocio no fuera bien, como Vorländer sugería. El número de aprendices y trabajadores que un maestro artesano podía emplear estaba estrictamente limitado en el siglo XVIII.

[15] Véase Jachmann, *Kant*, p. 134.

[16] Robert Forster y Elborg Forster, eds., *European Society in the Eighteenth Century* (Nueva York: Harper & Row, 1969), p. 232.

[17] Rink, *Ansichten*, p. 14. Véase también Herbert Sinz, *Lexikon der Sitten und Gebräuche im Handwerk* (Friburgo: Herder Verlag, 1986), p. 153: «Surgían con frecuencia confrontaciones entre los talabarteros y los guarnicioneros respecto a la similaridad de sus herramientas y negocios». Véase también Otto Kettemann, "Sattler und Riemer", en Reinhold Reith, ed., *Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert* (Múnich: C. H. Beck, 1990), pp. 188-191. La disputa que Kant describe era obviamente parte de ese conflicto más amplio. Fritz Gause, *Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen, I, Von der Gründung der Stadt bis zum letzten Kurfürsten* (Colonia/Graz: Böhlau Verlag, 1965), p. 533, observa que los talabarteros y los guarnicioneros mantenían una larga disputa desde hacía veinticinco años sobre la cuestión de qué partes de los arneses y de otros equipamientos para los carruajes correspondía a cada oficio. Los talabarteros le discutían también a los guarnicioneros el derecho que tenían a usar ciertos tipos (más ornamentales) de cuero.

[18] Wolfram Fischer, *Quellen zur Geschichte des deutschen Handwerks. Selbstzeugnisse seit der Reformationszeit* (Gotinga: Musterschmidt Verlag, 1957), pp. 79-91.

[19] Kraus en Reicke, *Kantiana*, p. 5 n.

[20] Borowski, *Leben*, p. 12; véase también Jachmann, *Kant*, p. 135, quien sostenía que Kant calificaba con frecuencia a su educación de escudo del corazón

y de la moral contra las impresiones perversas. Jachmann calificaba también a la educación que Kant recibió tanto en su casa como en la escuela de "enteramente pietista".

[21] Borrador de una carta a Lindblom, oct. 13, 1797 (Ak 13, p. 461; la carta misma: Ak 12, pp. 205-207). Este es el único pronunciamiento acerca de sus padres escrito por el propio Kant, que da credibilidad a lo que otros dijeron. La importancia que tuvo para Kant el nivel moral de su familia puede comprobarse también en una carta dirigida al novio de la hija de su hermano el 17 de diciembre de 1796 (Ak 12, p. 140), donde Kant decía: «Puesto que la sangre de mis dos queridos padres en sus diferentes cursos nunca se vio manchada por nada moralmente indecente, espero que usted encuentre esa misma pureza en su amada...».

[22] Emil Arnoldt, "Kant's Jugend", en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, 6 vols., ed. Otto Schöndörffer (Berlín, 1907-1909), I, pp. 608-609. Véase también Stuckenberg, *Kant*, p. 6.

[23] Jachmann, *Kant*, p. 169, dice también que los ojos de Kant se llenaban de lágrimas siempre que hablaba de su madre, y que la describía como una «mujer amable, sensible, devota y virtuosa, y como una madre afectuosa y delicada que educó a sus hijos en el temor de Dios mediante sus devotas enseñanzas y su virtuoso ejemplo. A menudo me llevaba con ella por la ciudad dirigiendo mi atención hacia las obras de Dios». Véase también Wasianski, *Kant*, pp. 250 s.

[24] Wasianski, *Kant*, p. 246.

[25] Ak 7, p. 310. Las palabras "entusiasta" o "*schwärmerisch*" se refieren a la religiosidad altamente emocional que era común en muchos grupos pietistas, especialmente los *Herrnhuter*. Esta religiosidad tenía una larga historia. John Locke había ya argumentado contra ella en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

[26] Ak 9, pp. 477 s.

[27] Wasianski, *Kant*, p. 246.

[28] Wasianski, *Kant*, p. 247.

[29] Estas cuestiones podrían parecer extrañas, pero fueron planteadas por los Böhme en *Das Andere der Vernunft*, pp. 483 s.

[30] Böhme y Böhme, *Das Andere der Vernunft*, p. 484, sostienen que Kant tuvo una fijación con su madre durante toda su vida. Parte de su "razonamiento" está basado en una información falsa. Afirman que Kant fue el primer hijo que consiguió sobrevivir, lo cual es falso. Kant tenía una hermana mayor que él. Igualmente sostienen que el padre de Kant «no tuvo ninguna influencia sobre su hijo», quien siempre se mostró «bastante desinteresado por él». Pero son los biógrafos de Kant, no necesariamente el propio Kant, quienes se desinteresan del padre. No es demasiado fiable lo que dijeron los primeros biógrafos de Kant. Ellos tenían razones para poner el énfasis en la madre, pero esas razones eran muy diferentes de las que los Böhme sospechan –como vamos a ver–. Por otra parte, Rink observa en *Ansichten*, p. 13: «Él [Kant] llevó siempre en su corazón la imagen querida de su padre, incluso en sus últimos años. Pero, si ello es posible, recordaba a su madre con una ternura aún mayor». Rink habló constantemente de sus "padres", y no solo de la madre.

[31] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 19, extrae de este hecho ciertas conclu-

siones relativas a los ingresos del padre que yo pongo en duda. Dadas sus convicciones religiosas, la ostentación de cualquier tipo era extraña para ellos. Los entierros sencillos que su madre y su padre recibieron fueron casi con toda seguridad justamente lo que ellos consideraban apropiado. Por otra parte, como muestra un decreto de 1748, la costumbre de enterrar a los propios parientes de manera "callada" parece haber sido la práctica común durante los años cuarenta. Se hizo al parecer necesario endurecer las reglas que estableciesen quiénes podían ser enterrados de esta manera. Véase Ludwig Ernst Borowski, *Neue Preußische Kirchenregistratur...* (Königsberg, 1789), pp. 18 s., 269 s. Entre los ciudadanos más pobres de Königsberg, que no podían correr con los gastos, se extendió la costumbre de enterrar ilegalmente a sus familiares fuera de la ciudad, mientras que, por su parte, los comerciantes insistían en celebrar las exequias más lujosas (reservadas para la nobleza), pese a la existencia de reglas que les prohibían dirigirse al funeral en carrozas, por ejemplo. Véase Gause, *Königsberg*, II, p. 59. En su condición de pietista, el padre de Kant pudo haber pensado que un entierro "silencioso" era más apropiado que uno "pomposo", incluso aunque hubiera podido pagarlo. En consecuencia, habría que poner buen cuidado en no extraer una conclusión demasiado definitiva sobre el estado financiero de la familia por el modo en que enterraron a sus difuntos. Véase también Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, II, *Die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus* (Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1939), p. 278.

[32] No es claro que unos impuestos de 36 táleros fueran excesivos. La renta anual por un pequeño apartamento era de 40 táleros, y un estudiante podía vivir con 200 al año.

[33] Este es el mismo tío que tomó a su cargo tras la muerte de su madre al hermano menor de Kant. No es de sorprender, por tanto, que este joven hermano se sintiera más ligado a su familia de lo que estuvo Emanuel.

[34] Véase Wasianski, *Kant*, pp. 245 s.

[35] Su hermana mayor murió probablemente en 1792 sin haberse casado nunca. Su segunda hermana (María Elisabeth, nacida el 2 de enero de 1727) se casó y se divorció en torno al año 1768. Después de su divorcio, ella recibió ayuda económica de su hermano Immanuel hasta que murió en 1796. Tras su muerte, Kant continuó sus pagos regulares a sus cuatro hijos y los tuvo en cuenta en su testamento. Igualmente recibieron una dote sustancial cuando se casaron, y sus atenciones médicas corrían a cargo de Kant. Su tercera hermana (Anna Luisa, nacida en febrero de 1730) murió en 1774. Kant también le asignó una pensión a su hermana más joven (Katharina Barbara, nacida el 15 de septiembre de 1731), cuyo marido falleció al año de haberse casado, y que por mediación de Kant había sido ingresado en el hospital. El más joven de sus hermanos, Johann Heinrich (nacido el 28 de noviembre de 1735), creció en la casa del acomodado hermano de su madre. Los hermanos fueron a las misma escuelas, y Johann Heinrich asitió más tarde a las clases de Kant. Aunque más tarde mantuvieron una correspondencia entre ellos, Kant se mostraba más bien frío y reservado ante las manifestaciones emocionales de su hermano, y alguna vez escribió en la página de una carta remitida por Johann

Heinrich: «Toda la moralidad consite en derivar la acción de la idea del sujeto, no del sentimiento». Cuando su hermano murió en 1800, Kant ayudó económicamente a la familia, aunque no regularmente, y al parecer con cierta desgana. Véase Vorländer, *Immanuel Kant*, II, pp. 17-26. Nuevamente los Böhme, *Das Andere der Vernunft*, p. 485, al igual que otros antes que ellos, sostienen que la relación de Kant con sus parientes más cercanos era poco relevante, explicando este distanciamiento por la fijación de Kant hacia su madre. Los hermanos y hermanas no contaban. Kant no tenía ninguna relación con ellos, y simplemente "los costeaba". Esta afirmación es injusta, aunque Kant pudiera haber tenido en su vida adulta menos contacto social con su familia del que algunos de sus colegas mantenían con las suyas –aunque no mucho menos–. Incluso en los últimos años de la vida de Kant, la sociedad de Königsberg seguía dividida según el rango social. Ciertamente, solo el rango social presentaba barreras que ni Kant ni sus hermanos hubieran deseado transgredir. Que Kant se hiciera cargo de ellos es más significativo que la ausencia de contactos familiares. (¿De qué habrían hablado?) Pudo haber habido razones más profundas para el distanciamiento con su hermano, pero este era más de diez años menor que él, y es muy probable que Kant no lo conociera muy bien. Por otra parte, este mismo hermano no se cuidó demasiado del bienestar de su familia, e incluso se mostró incapaz de aportar lo suficiente para el mantenimiento de su mujer y sus hijos.

[36] El pietismo tuvo también importantes consecuencias fuera de Alemania. Véase F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 2.ª ed. (Leiden, 1971).

[37] Richard L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 141.

[38] Para una buena introducción, véase Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. (Bonn: 1880-1896), y Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, 2.ª ed. (Gütersloh, 1960), vol. II, pp. 91-143. Véase también Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Península, 1973). Para una breve colección de escritos de los pietistas, véase Peter C. Erb, ed., *Pietists: Selected Writings*, con un Prefacio de Ernest Stoeffler (Nueva York: Paulist Press, 1983). Para Francke y la Escuela de Halle, véanse especialmente las pp. 97-215.

[39] Véase Carl Friedrichs, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als Religiös-Soziale Reformbewegung* (Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1971). Königsberg es tratado específicamente en las pp. 231-300. Véanse también Mary Fulbrook, *Piety and Politics: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), y Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century*. Para el papel del pietismo en la educación, véase especialmente James Van Horn Melton, *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Para la situación prusiana, véanse especialmente las pp. 23-59 y 109-168.

[40] Friedrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 125.

[41] A. H. Francke, "Delineation of the Entire Work", en A. H. Francke, *Pädagogische Schriften*, 2.ª ed., Hermann Lorenzen (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1957) p. 123.

[42] Fulbrook, *Pietism and Politics*, p. 163.

[43] Schulz reemplazó al pietista Wolff, que había muerto en 1731. De hecho, Schulz no fue mejor considerado por el clero ortodoxo de lo que sus predecesores habían sido. Al igual que Rogall, fue una figura controvertida. Después de su graduación, Schulz había servido como *Feldprediger*, o predicador rural, al servicio del rey. En algunas de las viejas exposiciones, esta circunstancia fue interpretada como signo de su humildad: no ocupó ninguno de los puestos más ilustres que estaban a su alcance, sino que eligió el de un "mero" párroco rural. Nada podía ser más falso. En la Prusia de su tiempo, este era el camino más seguro para iniciar una carrera prometedora. El "rey soldado" tenía en más alta estima a aquellos que dirigían a las personas que más le interesaban a él: sus soldados. Los predicadores rurales no tardaron en convertirse en los pilares más fiables de la Iglesia prusiana. De este modo, Schulz se transformó primero en el pastor de la Iglesia de la Antigua Capital por real decreto, y luego, en rápida sucesión, se tornó en *Konsistorialrat*, profesor de teología en la universidad, director del *Collegium Fridericianum* y miembro de la "Comisión-Especial de Iglesia-y-Colegio".

[44] Sin embargo, esta versión sigue aduciéndose con frecuencia. Benno Erdmann arroja alguna luz sobre la complejidad de la situación en su obra *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants* (Leipzig, 1876; reimpresa en Hildesheim: Gerstenberg, 1973). Paul Kahweit, *Kants Stellung zur Kirche* (Königsberg, 1904), p. I, observa correctamente que el pietismo estaba justamente empezando a convertirse en dominante en Königsberg cuando Kant nació. Aunque se hizo máximamente influyente a partir de 1724, otros aspectos de la cultura de Königsberg continuaron siendo importantes.

[45] De hecho, Schulz trató de mediar entre Wolff y los pietistas durante la famosa disputa que acabó con la expulsión de Wolff del reino de Prusia.

[46] Algunos antiguos pietistas encuentran difícil admitir este enfoque.

[47] Norman Balk, *Die Friedrich-Wilhelms Universität* (Berlín, 1926), p. 30; véase también F. A. von Winterfeld, "Christian Wolff in seinem Verhältnis zu Friedrich Wilhelm I und Friedrich dem Großen", *Nord und Süd* 64 (1893), pp. 224-236; Hans Droysen, "Friedrich Wilhelm I, Friedrich der Grosse und der Philosoph Christian Wolff", *Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte* 23 (1910), pp. 1-34.

[48] Borowski afirma que Schulz «era enemigo declarado de toda conexión con fuerzas desconocidas y de todo entusiasmo (*Schwärmerei*). Prohibió al conde de Zinzendorf que estableciera una congregación. Cuando Zinzendorf pasó en uno de sus viajes por Königsberg, Schulz, en tanto que decano de la Facultad, lo invitó a una reunión. Después de esta, lo acosó durante muchos años con panfletos en los que defendía la utilidad de promulgar una ley contra aquellos que pretendieran erigirse en los únicos predicadores verdaderos del Evangelio». Véase Erdmann, *Martin Knutzen*, pp. 47 s.

[49] El carácter casi místico y altamente emotivo desplegado por algunos pietistas de Württemberg le era completamente extraño. Aunque ciertos rasgos de su lenguaje le hubieran resultado muy familiares a alguien que hubiera

leído la obra de Spener *Pia Desideria*, sus enseñanzas eran muy distintas y no siempre compatibles con esta.

[50] Carl Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 281. Véase también "Der Hallesche Pietismus als Politisch-Soziale Reformbewegung des 18. Jahrhunderts", *Jahrbuch für die Geschichte Mittel-und Ostdeutschlands* 2 (1953), pp. 177-189.

[51] La comedia de Luise Adelgunde Viktorie Gottsched *Die Pietisterey im Fischbein-Rocke, oder die doktormäßige Frau* (El pietismo en enaguas, o la mujer doctor) de 1737 arroja una luz interesante sobre este período. Había sido escrita con ánimo de burlarse de las condiciones imperantes en Königsberg. Véase L. A. Gottsched, *Pietism in Petticoats and Other Comedies*, tr. Thomas Kerth y John R. Russell (Columbia, S. C.: Camden House, 1994).

[52] La mayoría de los comentaristas que afirmaron esto se muestran más bien vagos sobre lo que este pietismo significaba realmente. Véase Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, p. 3, como un ejemplo entre muchos.

[53] Borowski, *Leben*, p. 37.

[54] Rink, *Ansichten*, p. 131 s.

[55] Convendría recordar que el propio Kant creía que «los niños son incapaces de entender todos los conceptos religiosos», aun cuando debamos tratar de enseñarles algunos, por ejemplo, lo que "Dios" no puede significar. En particular, pensaba que era de importancia máxima enseñarles que la «verdadera estimación de Dios consiía en hacer Su voluntad», y que los conceptos de "Dios" y de "deber" necesitaban ser inculcados conjuntamente (Kant, *Pedagogy*, p. 56).

[56] Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, p. 3. No existe tal hecho, puesto que no había una tal iglesia.

[57] Kant, *Pedagogy*, pp. 38-39. Wolfgang Ritzel, "Wie ist Pädagogik als Wissenschaft möglich", en *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie* (Würzburg: Könighausen & Neumann, 1985), pp. 37-45, p. 36, observa correctamente que el texto de Rink debe ser usado con cautela, dado que mezcla notas de diferentes períodos, y que no siempre queda claro cuáles eran las propias afirmaciones de Kant.

[58] Kant, *Pedagogy*, pp. 50-51.

[59] Kant, *Pedagogy*, p. 52.

[60] Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 355 (Madrid: Tecnos, 1989, 3.ª ed., 1999). Kant está hablando aquí de los maestros, pero lo que dice es relevante también para los padres.

[61] Kant, *Pedagogy*, p. 56.

[62] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 354.

[63] La explicación que ofrece Kant sobre el modo en que habría que educar a los niños no es es primariamente una descripción de su propia educación. Deberíamos guardarnos, por tanto, de extraer conclusiones relativas a los intereses de Kant por sus primeros años de vida. Dada la caracterización del propio Kant de su educación primera como moralmente ideal, es razonable que utilizara su opinión madura sobre la educación para analizar el modo en que él mismo fue educado. Es sin duda más apropiado utilizar los comentarios de Kant que los de Borowski u otros. Si tomamos en serio la opinión de Kant sobre lo que ha de ser una buena educación moral, entonces no hay en

ella espacio para "la demanda de santidad" que Borowski detecta. A los niños hay que enseñarles a cumplir con su deber, no a "agradar" a Dios (o a cualquier otro, para lo que aquí importa). Para Borowski y los pietistas, "sagrado" significa básicamente "perteneciente a, derivado de, o asociado con Dios". Kant pensaba que era mejor dejar todas estas nociones para más adelante.

[64] Véase Justus Möser, *Patriotische Phantasien* (1774-1786), por ejemplo, especialmente los capítulos "Los hijos de los ricos deberían aprender una profesión", "Sobre el deterioro del comercio en las pequeñas ciudades" y "De acuerdo con esto, todo escolar tendría que ser instruido en alguna actividad". Rink, *Ansichten*, pp. 6 s. y 10 s., sostenía que el Gobierno prusiano tuvo una gran influencia en la postura moral de Kant y (retóricamente) preguntaba: «¿No podría esta exigencia estricta de la ley en su sistema ser, indirectamente al menos, el resultado del severo respeto por la ley que imperaba en su tierra natal, y haber formado así la base de su carácter?». No deja de ser también interesante el modo en que Rink conecta al pietismo con el Gobierno prusiano. Aunque se lamentaba de que «el rey se atreviera a reinar según la fe religiosa de sus súbditos y los forzase a creer lo que según él era lo que más les interesaba a ellos», seguía pensando que la evidente «opresión sobre la opinión» no era realmente dañina (p. 8).

[65] Wasianski, *Kant*, p. 245.

[66] Ak 6, pp. 236, 464.

[67] Ak 9, p. 480.

[68] Tales especulaciones sobre lo que podría o no podría haber influido en Kant durante su primera infancia hasta el punto de haber afectado a su obra de madurez siguen siendo justamente eso: especulaciones. Tal como Mary Fulbrook ha mostrado, el pietismo era «evidentemente una ideología muy flexible capaz de poder representar a muchos grupos sociales diferentes». Aunque no era reducible a las opiniones particulares de ningún grupo social de entre los muchos que formaban el Königsberg del siglo XVIII, estaba identificado con los artesanos, soldados y trabajadores asentados en la ciudad. Véase Fulbrook, *Piety and Politics*, p. 43. Fulbrook sostiene también que «las circunstancias particulares de los individuos» tienen una gran influencia en «el contenido y poder de la orientación religiosa» (p. 189). Yo comparto esta idea. El puritanismo en Inglaterra, el pietismo de Württemberg y el pietismo de Prusia jugaron papeles políticos enteramente diferentes. Así, el «puritanismo no puede quedar ignorado en la génesis de la resistencia inglesa al gobierno absolutista, ni el pietismo en el establecimiento del absolutismo en Prusia. Pero es necesario realizar un análisis de los modelos de combinación de sus elementos: de los modos en los que proyectos diferentes, con recursos diferentes, y diferentes metas e intereses, se interrelacionan en situaciones históricas específicas». Consideraciones similares son relevantes para explicar el papel de la religión en las vidas de los individuos. Los estratos sociales de los individuos son al menos tan importantes como sus orientaciones religiosas. Y las vidas de los comerciantes y los artesanos de un país no diferían radicalmente de las de sus homólogos en otras naciones durante el siglo XVIII.

[69] Cabría decir que el *ethos* de los gremios suministró algunos de los prin-

cipios materiales de la moralidad de Kant, mientras que el énfasis en la necesidad de una cierta clase de motivación influyó en él como principio formal.

[70] Hippel, según Malter en *Kant in Rede und Gespräch*, p. 95. Mortzfeld, el primer biógrafo de Kant, hablaba de la "pesada atmósfera de castigo" que reinaba en esta escuela (véase Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 75).

[71] Ak 10, p. 117.

[72] Ak 7, p. 486.

[73] Ak 25.2 (Antropología), p. 1496.

[74] Véase Heiner F. Klemme, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum* (Hamburgo: Meiner Verlag, 1994), p. 34. La escuela estaba conectada con el mismo hospital en el que Kant aseguró más tarde una plaza para su hermana.

[75] Klemme encuentra que ya no es posible determinar si se trataba o no de Schulz, porque Borowski (y todos sus seguidores) parte del supuesto equivocado de que Schulz era ya director del *Collegium* en 1731-32, cuando en realidad asumió la dirección en el verano de 1733. Tal vez Klemme se muestre demasiado escéptico. Schulz estaba muy bien conectado y pudo haber concertado la aceptación de Kant en el *Collegium* incluso antes de convertirse en su director. Ciertamente, es muy verosímil que Schulz hubiese tenido noticia del joven Kant. Vorländer sostenía que Schulz visitaba a menudo la casa de Kant y tuvo contacto allí con el pequeño (Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 20). Incluso aunque Schulz no hubiera visitado nunca a los Kant, era el ministro de la Iglesia de la Vieja Ciudad, y la escuela estaba bajo la supervisión de esta iglesia. Dicho en otras palabras, Schulz estaba por encima de Boehm; y, dada su actitud, debió haber supervisado las enseñanzas de este, y así pudo conocer en el aula al joven Kant.

[76] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 63.

[77] Kant se encontraba probablemente entre los muchos estudiantes cuyos padres no tenían que pagar –o pagar muy poco– por la educación de sus hijos.

[78] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 109: «Debido a que es difícil imaginar el tipo de daño que se le causa a los niños, y qué difícil es dirigir sus energías hacia el estudio después de haber tenido vacaciones durante muchos días o semanas... las vacaciones que son comunes en otras escuelas no son observadas entre nosotros». Sin embargo, de vez en cuando se les concede un día.

[79] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 69.

[80] Ak 8, p. 323, revela algunos de los efectos de esta enseñanza: «No ocurre lo mismo con el catecismo, que todos conocíamos tanto de corazón como en detalle cuando éramos niños, y que todos creíamos entenderlo perfectamente, pero que entendíamos cada vez menos conforme crecíamos y nos volvíamos más reflexivos. Mereceríamos ser enviados de nuevo a la escuela si pudiéramos encontrar a alguien (aparte de nosotros mismos) que lo entendiera mejor».

[81] El título completo de la segunda edición en inglés de la obra: Christoph Starcke, *Order of Salvation in Tabular Form for Students; in Part to Provide Them with the First Foundations of Theology, in Part to Repeat the Most Important and*

Most Necessary Parts of It in Order to Improve Their Recall; but Also for the Simple-Minded in Order to Give Them a Solid Conception of the Most Important Christian Doctrines which Will Enable Anyone to Impress Any Doctrine through the Added Duty and Comfort into the Heart, to Prove to Them Everything Sufficiently with Verses and to Lead Them to Scripture. Also Containing a Short Appendix of the Order of Duties in Life. Which Are Brought into This Form with Exceptional Industry for the Furthering of the Living Knowledge of God and Jesus Christ (Erfurt, 1756). Véase Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 71 n.

[82] El libro utilizado fue el de Daniel Salthenius, *Introductio in omnes libros sacros tam veteris quam novi Testamenti, ad usum studiosae iuventutis; cum praesentatione de necessariis quibusdam studii exegetico-biblici subsidiis* (Königsberg, 1736). Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 72 n. Sobre la importancia del "método tabular" en la pedagogía pietista, véase Melton, *Absolutism and Compulsory Schooling*, pp. 53 s.

[83] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 71.

[84] Vorländer, *Kants Leben*, p. 25. Estaba solo en su primer año de hebreo, porque este no era enseñado en los niveles más bajos. La aritmética tenía también solo tres cursos.

[85] La frase es de Vorländer (véase *Kants Leben*, p. 27).

[86] Vorländer, *Kants Leben*, p. 32; Rink, *Ansichten*, p. 20; véase también Borowski para esencialmente el mismo informe.

[87] Véase también F. A. Gotthold, "Andenken an Johann Cunde, einen Freund Kant's und Ruhnken's", *Neue preussische Provincial-Blätter*, second series, 3 (1853), pp. 241-258. Cunde había nacido en 1724 ó 1725, y fue a la misma escuela primaria que Ruhnken. Así pues, Ruhnken y Cunde se conocían antes de llegar a Königsberg. Cunde fue al *Collegium Fridericianum* in 1735 con un estipendio. Vivió en la escuela y se graduó en 1741. Al igual que Kant, estudió luego en la Universidad de Königsberg.

[88] Borowski, *Leben*, p. 39.

[89] Borowski, *Leben*, p. 38.

[90] *Ibidem*; Reicke, *Kantiana*, pp. 39, 43.

[91] Véase también Jachmann, *Kant*, p. 148: «De las lenguas modernas entendía el francés, pero no lo hablaba».

[92] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 105.

[93] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 88 (el libro apareció por vez primera en 1717).

[94] *Ibidem*.

[95] Borowski, *Leben*, p. 91.

[96] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 91.

[97] Ak 9 (Antropología), p. 473.

[98] Melton, *Absolutism and Compulsory Schooling*, p. 42.

[99] Schiffert en Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 97.

[100] Ak 7, pp. 132 s. La introspección de este tipo no debe ser confundida con la *"Höllenfahrt der Selbsterkenntnis"*, que para Kant es una condición necesaria para devenir moral (véase Ak 6, p. 441 y pasajes relacionados). Kant ponía buen cuidado en distinguir este ejercicio de la condena "entusiasta" de

nosotros mismos practicada por los pietistas. See Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 44 n.

[101] Mortzfeld en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 75; véase también G. Zippel, *Geschichte des Königlichen Friedrichs-Kollegiums zu Königsberg Preussen, 1698-1898* (Königsberg, 1898), pp. 114 s., quien dijo que el látigo era usado para el castigo corporal.

[102] Jachmann, *Kant*, p. 135. El profesor menos estricto era seguramente Heydenreich. Kant lo describió como un profesor con un «cuerpo frágil y gracioso, que sabía atraerse la atención, obediencia y respeto de los estudiantes por lo mucho que se podía aprender de él en sus clases». Y esto plantea la cuestión de cuánta «atención, obediencia y respeto» exigían los otros profesores.

[103] Borowski, *Leben*, p. 39.

[104] Jachmann, *Kant*, p. 135.

[105] Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 34.

[106] Francke, *Kurzer und einfältiger Unterricht*, p. 15; véase también Melton, *Absolutism and Compulsory Schooling*, p. 43.

[107] *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 35 (Madrid: Trotta, 1999).

[108] Ak 6, p. 184; véase también Ak 6, p. 24.

[109] Ak 7, p. 57.

[110] Véase, sin embargo, Ak 8, p. 23. Cuando Kant dice que el hombre es la especie de animal que «necesita un maestro que rompa su voluntad» , que ese maestro tiene que ser otro ser humano, y que por tanto la perfección es imposible en la Tierra, se está haciendo eco de esta concepción.

[111] Gerhard Ritter, *Frederick the Great*, tr. Peter Paret (Berkeley: University of California Press, 1974), P 23.

[112] Ak 8, p. 40.

[113] Kant, *¿Qué es ilustración?* O. 10 (Madrid: Tecnos).

[114] Johann George Scheffner, *Mein Leben, wie ich es selbst beschrieben* (Leipzig: J. G. Neubert, 1816; 2.ª ed., 1823).

[115] Con esto no pretendo dar una explicación de la historia constitucional de Prusia y del papel que jugó Königsberg en ella, sino sencillamente señalar alguna de las importantes facetas de la ciudad. El rey no era "rey de Prusia", por ejemplo, sino meramente "rey en Prusia".

[116] Fritz Gause, "Königsberg als Hafen und Handelsstadt", en *Studien zur Geschichte des Preussenlandes*, ed. Ernst Bahr (Marburgo: N. G. Elwert Verlag, 1963), pp. 342-117, p. 343.

[117] Estas cifras excluyen a los militares (otras siete u ocho mil personas).

[118] Stavenhagen, *Kant und Königsberg*, p. 9.

[119] Gause, *Königsberg*, II, p. 53; véase también Robert Ergang, *The Potsdam Führer: Frederick William I, Father of Prussian Militarism* (Nueva York: Octagon Books, 1972, reprint of Columbia University Press, 1941), pp. 118f.

[120] Véase Ergang, *The Potsdam Führer*, p. 73.

[121] Ergang, *The Potsdam Führer*, p. 74.

[122] Ergang, *The Potsdam Führer*, p. 69.

[123] Véase Ak 10, pp. 149, 190; pp. 11, 78.

[124] Kant, *Antropología*, 9 n. (Madrid: Alianza, 1991).

[125] Véase Vorländer, *Immanuel Kant*, I, 6, y especialmente Hamilton Beck, "Moravians in Königsberg", en Joseph Kohnen (ed.), *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte* (Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994), pp. 335-44, 347-70.

[126] Springer (alias G. Karl), *Kant und Alt-Königsberg*, p. 9. Estrictamente hablando, esta no era la casa en la que Kant había nacido, sino la que la había reemplazado. En 1740, la casa quedó derruida.

[127] Beck, "Moravians in Königsberg", p. 348.

[128] Puesto que las zonas de la ciudad se conectaban entre sí mediante siete puentes, surge la pregunta de si era posible que una persona recorriera por entero la ciudad, partiendo y acabando en el mismo punto de partida, cruzando exactamente una vez cada uno de los siete puentes. Euler demostró que esto era imposible.

[129] Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 293; Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen*, p. 138. Véase también Walther Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Ostpreussen*, 3 vols. (Gotinga: Vandenhoek y Rupprecht, 1968), I, pp. 218 s.

[130] Ritter, *Frederick the Great*, p. 76.

2. Estudiante y profesor privado (1740-1755)

[1] Estas pensiones estaban perfectamente reglamentadas. No solo se prohibía a las mujeres entrar en ellas, sino que sus puertas se cerraban a las 10 de la noche en verano, y a las 9 en invierno.

[2] Georg Erler, *Die Matrikel und die Promotionsverzeichnisse der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*, 3 vols. (Leipzig, 1910-17), pp. lxxxiv s., pp. cxxx s. Dos años de ausencia de la universidad significaban la pérdida de esta protección. Bajo el reinado de Federico Guillermo I, los estudiantes –especialmente los altos y fuertes– estaban continuamente expuestos a ser raptados por las cuadrillas militares de reclutamiento que recorrían las calles (véase Erler, *Die Matrikel*, pp. lxxxviii s.). La ciudadanía académica no estaba restringida a los estudiantes y empleados de la universidad. Los profesores de francés, italiano e inglés, los de equitación, esgrima y danza, de aritmética y escritura pertenecían también al estamento de ciudadanos académicos, al igual que muchos oficiales, pastores, abogados, médicos, bibliotecarios e impresores.

[3] Kant era muy consciente de la naturaleza de este estamento académico al que le daba un gran valor. Véase Ak 7, pp. 18 s., por ejemplo. Véase también Richard von Dülmen, *The Society of the Enlightenment: The Rise of the Middle Class and Enlightenment Culture in Germany*, tr. Anthony Williams (Nueva York: St. Martin's Press, 1992), p. 7.

[4] No sabemos con precisión cuándo cambió Kant su nombre de "Emanuel" por el de "Immanuel". Por mi parte, me limitaré de aquí en adelante a llamarlo "Kant".

[5] De hecho, puesto que Federico Guillermo I pertenecía a la Iglesia refor-

mada, trató de conseguir, con diferentes grados de éxito, la cooperación de las dos iglesias. Véase Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, I, pp. 173 s.

[6] Para la cuestión de los estudiantes judíos, véase Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848* (Tubinga: J. B. Mohr, 1974), pp. 55 s. El primer estudiante judío ingresó en la universidad en 1731; el grado de doctor no fue concedido hasta 1781. No obstante, Königsberg tenía más estudiantes judíos que cualquier otra universidad de Prusia.

[7] De acuerdo con el Decreto de 25 de octrubre de 1725. Véase Vorländer, *Kants Leben*, pp. 15 s.

[8] Pero no es claro que la realizara siquiera. Véase Werner Euler y Stefan Dietzsch, "Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779", en Reinhard Brandt y Werner Stark (eds.), *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants* (Hamburgo: Meiner, 1994), pp. 91-101, p. 97 n. El informe final del *Collegium Fridericianum* hubiera sido suficiente. El professor que lo supervisó fue Langhansen.

[9] Pero véase Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 35 s. Hahn, el rector entonces, anotaba solamente si un estudiante deseaba estudiar farmacia o medicina. Por tanto, ahora sabemos que Kant no declaró querer estudiar ninguna de las dos cosas.

[10] Al parecer, todo estudiante tenía que elegir al entrar en la universidad una de las tres facultades superiores: Teología, Derecho o Medicina. Se ha planteado alguna discusión sobre la cuestión de si Kant se inclinó primeramente por la escuela de teología. Borowski afirmaba que sí. Pero el mismo Kant tachó esta afirmación cuando revisó el esquema de Borowski para una biografía suya. Característicamente, Borowski mantuvo su afirmación. No existe la menor indicación de que Kant considerara alguna vez seriamente a la teología como carrera mientras estuvo en la universidad. Véase también Maler, *Immanuel Kant (1724-1804). Ein biographischer Abriß*, pp. 109-124. De hecho, en ninguno de los documetos de la universidad aparece el nombre de Kant en las listas de ninguna de las tres Facultades superiores (Teología, Derecho, y Medicina). Véase Hagen, *Altpreussische Monatsschrift* 48, pp. 533 s. Todo esto no fue más que un ardid para distraer la atención del punto principal. Hasta 1771 los estudiantes no tuvieron que declarar obligatoriamente lo que deseaban estudiar (aunque en los comienzos de los años 1730 se les preguntaba a veces). Pero en todo caso, eso es irrelevante; puesto que la filosofía era impartida en una serie de cursos preparatorios que todo estudiante estaba obligado a seguir antes de entrar en las facultades superiores, raramente era registrada como materia de estudio. Incluso aunque Kant hubiera declarado que optaba por la teología, tendría que haber seguido esos cursos de filosofía. Véase Erler, *Die Matrikel*, pp. xc s.

[11] Reicke, *Kantiana*, pp. 48-51; Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 18.

[12] Kant se matriculó el 5 de febrero de 1746.

[13] Para una breve exposición de la vida de los estudiantes de la universidad alemana en el siglo XVIII, véase Henri Brunschwig, *Enlightenment and*

Romanticism in Eighteenth-Century Prusia, tr. Frank Jellinek (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 77-81. Ya avanzado el siglo, las autoridades consideraron necesario prohibir «las reyertas callejeras, el libertinaje, bañarse y nadar en lugares no autorizados por la policía, invadir las reuniones privadas, especialmente las bodas, lanzarse a la carrera por las calles a caballo o en carroza, organizar alborotos durante los exámenes, llevar armas, disparar mosquetones, cohetes y organizar toda suerte de diversiones y bromas pesadas a costa de los novatos, practicar juegos de azar, etc.» (p. 80).

[11] Reicke, *Kantiana*, p. 49; Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 19. Igualmente hablaba en sus clases con el mayor respeto de Montaigne. Véase Ak 25.1 (Anthropology Collins), p. 87: «Uno puede tomar extractos de libros extranjeros, pero deben ser breves. No abundan demasiado semejantes pasajes. Montaigne es rico en pensamientos sencillos; escribía con gran calma, pues en su calidad de *Seigneur* no se esforzaba demasiado. Escribía para su propio placer (*um sich wohl zu befinden*)». En cambio, Kant no hablaba muy a menudo de Erasmo en sus clases.

[15] Schulz había sido acusado en 1740 de prohibir el juego de cartas entre la población pobre. Véase Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 293.

[16] Ak 30 (Mrongovius), p. 98. Kant reconocía también que el juego de cartas podía convertirse en una pasión que erradicase todas las otras inclinaciones. Para él, su principal interés se encontraba en la alternación constante entre el placer de ganar y el dolor de perder.

[17] Véase Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany, 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 27 s.

[18] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 49. Vorländer afirmaba que en 1744 había en Königsberg 591 estudiantes de teología, 428 de derecho y 13 de medicina. Su fuente parece haber sido o bien Pisanski o bien el documento que había suministrado a Pisanski la información, porque las cifras eran idénticas. Véase Georg Christoph Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte in vier Büchern*, ed. Rudolf Philippi (Königsberg, 1886), p. 472 n. Stuckenberg, *Kant*, p. 453, discute esta estimación, sosteniendo que aquellas cifras incluían a los estudiantes de los semestres de verano y de invierno, con lo cual muchos de ellos estan contabilizados con frecuencia por dos veces. No estoy seguro de que la suposición de Stuckenberg sea correcta. En cualquier caso, Erler, *Die Matrikel*, deja claro en su introducción cuán difícil resultaba contabilizar a todos aquellos a los que hoy llamaríamos "estudiantes". Muchos de los inscritos no asistían a las clases o conferencias, pero estaban conectados con la universidad por negocios o profesión; y muchos de los que estaban inscritos no vivían en Königsberg. Cuando Vorländer contabiliza 1.032 estudiantes in 1744, probablemente incluía a todos los que eran ciudadanos de la universidad.

[19] Compárese Stavenhagen, *Kant und Königsberg*, p. 13. Véase Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. 472 n. Según Pisanski, en agosto de 1744 había en la universidad los siguientes estudiantes: 143 königsbergueses, 184 alemanes, 136 polacos, 62 lituanos, 13 procedentes de Dánzig, 21 de Elbing, 17 de Thorn, 31 "de las otras partes polacas de Prusia", 58 de Curlandia,

62 de Liefland, 13 de Ingermannland, 5 de Siebenbürgen, 4 rusos, 2 cosacos, 3 húngaros.

[20] Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 189.

[21] Erdmann, *Knutzen*, p. 6.

[22] Baczko, según Stuckenberg, *Kant*, p. 38. Estas deficiencias pudieron haber sido más una cuestión perceptual que un problema real. Aunque los últimos libros publicados no fueran inmediatamente asequibles en Königsberg, la mayoría de ellos llegaban al parecer a la ciudad en muy pocos meses. Gotinga se encontraba en una posición ligeramente mejor por estar más cerca de Leipzig.

[23] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, 48.

[24] Hippel, según Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 49.

[25] De aquí en adelante los llamaré, respectivamente, "profesores de plena dedicación" (o numerarios), "profesores asociados" y "conferenciantes" (*Magisters*). Aunque es un tanto equívoco igualar estos cargos con los de "profesor", "profesor asociado" y "conferenciante", esta terminología es, sin embargo, menos equívoca que la de profesor "ordinario" y "extraordinario", que serían sus traducciones literales.

[26] Esta era la división normal en las universidades protestantes que se inauguraron con Melanchthon.

[27] El propio Kant escribió un tratado sobre algunos de los problemas que esta división planteaba.

[28] Erdmann, *Knutzen*, p. 13.

[29] Los títulos de algunos de los libros publicados durante este período por profesores de filosofía dejan esto suficientemente claro. Véase Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, pp. 519 s.

[30] Erdmann, *Knutzen*, p. 13 (compárese Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, pp. 523 s.).

[31] Erdmann, *Knutzen*, p. 18.

[32] Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, pp. 553 s.

[33] Erdmann, *Knutzen*, p. 18.

[34] Durante este año Lysius comenzó a recibir un mayor apoyo oficial, acabando con ello el relativo aislamiento de los pietistas en la universidad. La Facultad de Teología fue radicalmente transformada mediante una serie de nombramientos. El rey empezó contratando en primer lugar a Georg Friedrich Rogall como professor numerario de filosofía y profesor asociado de teología, y luego a Abraham Wolff (1638-1731) como profesor y predicador en el *Collegium Fridericianum*. Estos dos nombramientos fueron seguidos muy pronto por los contratos de Langhansen, Kypke y Salthenius. Donde antes había habido solo un pietista, había ahora cuatro. Aunque en manera alguna llegaron a constituir una mayoría, se habían convertido en una minoría significativa.

[35] Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 247.

[36] No eran amenazas vacías, como el caso de Fischer muestra.

[37] Aunque la orden fue firmada por el rey en septiembre de 1727, Abraham Wolff no pudo tomar posesión de su cargo hasta seis meses después. A partir de entonces, los pietistas utilizaron consistente e implacablemente su

poder para eliminar a todo candidato que no se ajustase a sus propios patrones. Solo les permitían progresar a aquellos que a su parecer tenían una base pietista fiable. Rogall, Wolff y otros se extendieron también a otras instituciones de enseñanza superior, como el Seminario Lituano, del cual Abraham Wolff se convirtió en el nuevo director (por Real Decreto). Todo esto ayudó a crear un clima de gran resentimiento. Hubo manifestaciones de protesta por parte de los estudiantes, quienes arrojaron piedras contra las ventanas de la casa de Wolff, por ejemplo.

[38] Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, p. 38. En Königsberg el objetivo primario de los pietistas era, sin duda, Fischer. Mientras que los otros wolffianos se cuidaban mucho de nombrar a Wolff o de aludir a sus ideas, Fischer caracterizaba a los pietistas como meros simplones, los ridiculizaba en sus clases y exponía a las claras «las eternas e irrefutables verdades» del pensamiento de Christian Wolff. Rogall informaba a Halle sobre Fischer a través de Francke. Esta actitud de los pietistas les causó a ellos mismos más daño que beneficio. Muchos que no comulgaban con las ideas de Fischer condenaban sin embargo las tácticas de los pietistas, y los seguidores de Fischer interrumpían las clases de Rogall. Este le pidió al rey (nuevamente a través de Francke) que aliviase el posible castigo (desde el destierro hasta la prohibición de dar clases), pero sin resultado alguno. Mas este no fue el único incidente. De hecho, dos años más tarde, los pietistas consiguieron que otro profesor fuera relevado también de su cargo, "el famoso ateo Lau", quien al parecer estaba influido por Espinosa.

[39] Paul Konschel, *Der junge Hamann nach seinen Briefen im Rahmen der lokalen Kirchengeschichte* (Königsberg, 1915), p. 5.

[40] Stuckenberg, *Kant*, p. 41.

[41] Konschel, *Der junge Hamann*, p. 5.

[42] Se cuenta que Federico el Grande había dicho: «Quandt es el único orador alemán». Véase Walther Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Ostpreussen*, I, p. 200.

[43] Su alumno y amigo más importante fue Gottsched. Véase Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, pp. 26 s.

[44] Erdmann, *Knutzen*, p. 21.

[45] Este profesor era Hippel, quien a su vez había sido educado según los principios pietistas; véase Hippel, *Sämtliche Werke*, XII, p. 96.

[46] Erdmann, *Knutzen*, p. 27. Para una discusión de la relación entre pietismo y literatura, véase Wolfgang Martens, *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung* (Tubinga: Niemeyer, 1989). Martens se centra en Halle, pero la mayor parte de lo que dice es aplicable también a Königsberg.

[47] Konschel, *Der Junge Hamann*, p. 7.

[48] Konschel, *Der junge Hamann*, pp. 20 s.

[49] Erdmann, *Knutzen*, p. 37; Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, p. 99: «Schultz, Kypke, Salthenius y Arnoldt formaban una hermandad con opiniones comunes».

[50] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 21.

[51] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 50; Arnoldt, "Kant's Jugend", pp. 322 s. Cito el edicto relevante según Riccardo Pozzo, *Kant und das Problem einer Ein-*

leitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg (Fráncfort, 1989), p. 2: «Cada profesor público *Ordinarius*... debe en sus *Lectionibus publicis*... acabar en cada semestre una ciencia pública, por ejemplo la Lógica en uno y la Metafísica en el otro, y así año tras año, tal como se despacha el derecho natural en un año y la filosofía moral en el siguiente, a fin de que los estudiantes, sobre todo los que no tienen medios, puedan atender libremente en la universidad a todas las partes de la filosofía y tener la oportunidad de asistir al menos durante tres semestres a la exposición de todos los tópicos fundamentales de las disciplinas filosóficas».

[52] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 50.

[53] Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. 522. Según Pisanski, Gregorovius fue "uno de los últimos" en enseñar y defender a Aristóteles. Estaba interesado principalmente en ética; uno de sus libros se titulaba *Observationes Aristotelicae* (Königsberg, 1730).

[54] Vorländer tenía a Gregorovius por un "viejo" aristotélico que era irrelevante para Kant, por lo cual lo despachó muy rápidamente. Véase Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 50.

[55] Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 326.

[56] Schulz le había conseguido en 1735 un puesto de profesor asociado.

[57] Véase Manfred Kuehn, "Christian Thomasius and Christian Wolff", en *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin (Nueva York: Columbia University Press, 1999), pp. 472-475.

[58] Vorländer, *Kants Leben*, p. 21.

[59] *Cursus philosophicus, sive Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum, Dialecticae nempe, Analyticae, Politicae, sub qua comprehenditur Ethica, Physicae et Metaphysicae. Ex evidentioribus rectae rationis principium deductum, methoda scientifica adornatum* (Königsberg/Leipzig, 1703).

[60] Erdmann, *Knutzen*, p. 21.

[61] Pero él no era de ninguna manera el único. El famoso Fischer, que también empezó como aristotélico, había publicado en 1716 una *Problematica dialectica, quibus exantiora dialecticae capita sub expresso problematis schemate ex locis topicis ventilanda exhibentur* (Königsberg, 1716).

[62] Véase Borowski, *Leben*, p. 100. Véase también Vorländer, *Immanuel Kant*, I, pp. 50, 82. Kant entró en el *Collegium Fridericianum* a la vez que el sobrino de Kypke, quien se convirtió en su amigo y colega. Véase también Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, pp. 40, 46. Werner Stark piensa que debió tratarse de la casa del joven Kypke (Werner Stark, "Wo lehrte Kant? Recherchen zu Kants Königsberger Wohnungen", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Können (Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994), pp. 81-109, 88 f.

[63] Erdmann, *Knutzen*, p. 68.

[64] Konschel, *Der junge Hamann*, pp. 26-27 n.

[65] Konschel, "Christian Gabriel Fischer", p. 433.

[66] En 1731 publicó una gramática inglesa (en Königsberg): *Iohannis Wallisis tractatus de loquela seu sonorum formatione grammatic-physicus et grammatica linguae Anglicanae per compendium edita nexis dictionis Anglicanae exemplis selectis.*

[67] En 1741 dio una conferencia sobre Pope, y en 1742 anunció dos cursos sobre él. Véase Erdmann, *Knutzen*, pp. 140, 149 n.

[68] Todo esto es, por supuesto, un tanto especulativo. Kant pudo haber conocido a los autores ingleses por otras vías. Sus libros se encontraban por todas partes. La cultura y el pensamiento británicos estaban muy bien representados en la Universidad de Königsberg cuando Kant estudiaba en ella.

[69] Borowski mencionaba solo a Teske y a Knutzen, pero no a Ammon (Borowski, *Leben*, p. 40).

[70] Erdmann, *Knutzen*, p. 14 n.

[71] Reicke, *Kantiana*, p. 7. No está claro, sin embargo, que Kant pensara así cuando era estudiante. Teske vivió hasta 1772, y Kraus pudo haber tenido en mente lo que Kant pensaba posteriormente sobre este.

[72] Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, pp. 43 s.

[73] Borowski, *Leben*, pp. 39 s.; Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 50.

[74] Borowski, *Leben*, pp. 87 s. De hecho, era el recuerdo tanto de Tetske como de Knutzen lo que se decía que era "sagrado" para él.

[75] Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. 548.

[76] Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. 546.

[77] Johann Friedrich Lauson, *Erster Versuch in Gedichten, nebst einer Vorrede von der sogenannten extemporal Poesie, und einem Anhange von Gedichten aus dem Stegreif* (Königsberg: Driest, 1753) y *Zweyter Versuch in Gedichten, nebst einer Vorrede von den Schicksalen der heutigen Poesie, und einem Anhange von Gedichten aus dem Stegreif* (Königsberg: Driest, 1754). Herder, que estudió en Königsberg en los primeros años de la década de 1760, se matriculó también en algunos cursos de Teske. Sus notas muestran que las lecciones sobre física de Teske fueron cruciales para él. Véase W. Dobbek, *J. Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg, 1744-1764* (Würzburgo: Holzener Verlag, 1961), p. 94.

[78] Hamann, *Brevier*, p. 19; véase también Hamann, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, p. 168; Hans-Joachim Waschkies, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner allgemeinen Weltgeschichte und Theorie des Himmels* (Amsterdam: Grüner, 1987), pp. 13, 57; Konschel, *Der junge Hamann*, p. 25; Vorländer, *Immanuel Kant*, I, pp. 54, 90. Esta sociedad duró al parecer desde julio de 1748 hasta el verano de 1749, o quizá incluso hasta 1751. (Werner Stark me ha sugerido que "*zu Stande kam*" significa que la sociedad no estaba acreditada o apoyada por el Gobierno, como lo estaba la "sociedad Alemana"). Hamann y J. G. Lindner eran miembros de ella. Waschkies intenta mostrar que las fuentes de la posterior obra de Kant sobre cosmogonía se encuentran aquí. No hay ninguna prueba de que Kant perteneciese realmente a esta sociedad, ni tampoco es necesario tal supuesto para aceptar la afirmación de Waschkies.

Otros estudiantes hablaban también de Knutzen en términos similares. Véanse Borowski, *Leben*, p. 38, y Erdmann, *Knutzen*, p. 6. Deberíamos observar que Hamann se muestra sarcástico. Se lamenta de no haber sacado ningún provecho de aquella oportunidad, y luego dice: «El recuerdo que tengo de otro profesor académico, que no era tan famoso, es más agradable. Dios permitió que viviera bajo deprimentes, miserables y oscuras circunstancias. Y él se merecía un destino mejor. Poseía cualidades que el mundo no valora y

por lo tanto no recompensa. Su final pasó como su vida: desapercibido. No dudo de que se ha salvado. Su nombre era Rappolt; un hombre que poseía un juicio peculiarmente certero acerca de las cosas naturales y al mismo tiempo la consideración, devoción y humildad de un filósofo cristiano. Tenía una especial habilidad para emular el espíritu y el lenguaje de los antiguos».

[79] Borowski, *Leben*, p. 40.

[80] Reicke, *Kantiana*, p. 7.

[81] Se dice que cuando era estudiante no se acercó a los aristotélicos, sino «a los hombres que tenían la suficiente preparación para poder instruirlo en la filosofía más reciente, en la matemática». Asistió a las clases del «Magister Ammon (Filosofía y matemáticas) y a las de J. G. Teske (Física experimental)». También aprendió francés, inglés, griego y hebreo, y estudió teología con A. Wolff y Schulz. En 1732 actuó de respondedor cuando el recién llegado Schulz defendió su Disertación Inaugural en cumplimiento del requisito exigido para convertirse en profesor en Königsberg. Característicamente, el título de la Disertación era "De la concordancia de la Razón con la Fe...". Kutzen estudió por sí mismo el cálculo, y se dice que aprendió el álgebra con la obra en latín de Wolff sobre esa disciplina. Véase Johann Friedrich Buck, *Lebensbeschreibungen derer verstorbenen preußischen Mathematiker* (1764). Véase también J. Chr. Strodtman, *Martin Knutzen*, pp. 75-76.

[82] Erdmann, *Knutzen*, p. 51.

[83] Defendió esta tesis en 1733.

[84] Véase Erdmann, *Knutzen*, p. 52; véase también Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. 539. Los escritos de Knutzen conocieron un gran éxito más allá de Königsberg. En 1745 volvió a publicar su Disertación Inaugural bajo el título de *Sistema de la causalidad eficiente*, y en 1747 publicó los *Elementos de psicología racional, o Lógica demostrada por el método de la matemática general y especial*.

[85] Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, p. 97. Riedesel dijo esto de Schulz, pero cabría decir lo mismo de Knutzen.

[86] Erdmann, *Knutzen*, p. 110.

[87] Gottsched, *Neuer Büchersaal*, IV, 3, p. 241; Erdmann, *Knutzen*, p. 112.

[88] Locke, *Ensayo*, Libro I, Capítulo 4, insiste en que incluso nuestro conocimiento del principio de (no)contradicción, "*impossibile est idem esse, et nonesse*", es derivado de la experiencia.

[89] Véase Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 40 n. Véase también Alois Winter, "Selbstdenken, Antinomien, Schranken. Zum Einfluss des späten Locke auf die Philosophie Kants", en *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, ed. N. Hinske (Hamburgo: Meiner, 1986), pp. 27-66.

[90] Había aparecido primeramente como una serie de artículos en las *Königsberger Intelligenzblätter*. Luego fue reimpresa varias veces. La cuarta edición (Königsberg: Härtung) apareció en 1747, con el título *Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach mathematischer Lehrart dargethan und behauptet wird*.

[91] La obras de estos autores británicos eran fácilmente accesibles en las

surtidas bibliotecas de teólogos de Königsberg tales como el ortodoxo Quandt y el pietista Salthenius. Este último poseía una colección especialmente sobresaliente en esta área. Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, pp. 513 s.; Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, pp. 4, 24.

[92] Véase también Martin Knutzen, *Vertheidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbahrung nicht allgemein sey. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Englischen Deisten Matthäi Tindal, welche in deßen Beweise, Daß das Christentum so alt wie die Welt sey, enthalten, erwogen und widerlegt werden* (Königsberg: Härtung, 1747).

[93] Borowski, *Leben*, pp. 37, 39, 50, 85.

[94] Según Vorländer, *Kants Leben*, p. 23.

[95] Borowski, *Leben*, pp. 39 f.

[96] Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, p. 35 n.

[97] Borowski, *Leben*, p. 40, "*unausgesetzt*".

[98] Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, p. 142; Erdmann, *Knutzen*, pp. 44 s. Fischer no era, por cierto, ni el primero ni el único "materialista" y "espinosista" salido de Königsberg. Theodor Ludwig Lau era también un filósofo materialista, ateo y nacido en Königsberg, que había estudiado en Halle con Thomasius. Véase G. Stiehler (ed.), *Materialisten der Leibniz Zeit (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher)* (Berlín: VEB Verlag der deutschen Wissenschaften, 1966). Su obra: *De Deo, Mundo, Homine*, o *Consideraciones filosóficas sobre Dios, el Mundo y el Hombre* de 1717, había causado sensación en toda Alemania. Lau había intentado –en vano, por supuesto– obtener un puesto en la Universidad de Königsberg en 1727. Se le negó ese cargo debido a sus "paradójicas doctrinas". En 1729 tuvo que retractarse abiertamente de su materialismo. Murió en Altona in 1740. Fischer fue comparado a menudo con el "famoso Lau". Rogall se lamentaba en 1724 «del ateísmo y epicureísmo que domina aquí y que no puede ser erradicado» (véase Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, p. 425).

[99] Konschel, "Christian Gabriel Fischer", pp. 437 f.

[100] Ritter, *Frederick the Great*, p. 50. El capítulo entero, "La visión del mundo del rey", es una buena introducción al pensamiento de Federico. Su visión del mundo es importante para entender el clima en el que maduró el pensamiento kantiano.

[101] Konschel, "Christian Gabriel Fischer", p. 439; Kant ofrecería más tarde argumentos muy similares para defender sus propias ideas.

[102] Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, pp. 296-347. Esta predicción estaba basada al parecer en la teoría de Newton del curso de los cometas periódicos, que dice que orbitan en torno al Sol describiendo elipses.

[103] Este libro, que Kant completó esencialmente en 1746, apareció en 1749.

[104] Véase Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 310; véase también Ferdinand Josef Schneider, "Kometenwunder und Seelenschlaf (Johann Heyn als Wegbereiter Lessings)", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschite* 18 (1940), pp. 201-232. Schneider no menciona a Knutzen, pero muestra que Heyn era importante entonces (y que mantenía contactos con muchos jóvenes adeptos a la filosofía de la Ilustración, tales como Lessing y Abraham Kästner).

[105] Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 310.

[106] Apareció en Berlín y en Leipzig en 1742 con un Prefacio de Gottsched. Heyn publicó también una traducción de la "Lettre sur la cométe" de Maupertuis juntamente con una carta suya.

[107] Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 335.

[108] Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, pp. 345 s.

[109] Véanse las dos páginas finales del Capítulo 2 de este volumen.

[110] Giorgio Tonelli, "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'", *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 233-242, sostiene que la terminología aristotélica fue reintroducida durante los años 1760 y 1770. La terminología aristotélica no necesitaba ser reanimada, puesto que nunca había sido abandonada.

[111] Gotinga había sido fundada en 1736-37.

[112] La afirmación de Cassirer de que entre los profesores de Kant «solo Knutzen representaba el ideal europeo de una ciencia universal» es un sinsentido histórico (Cassirer, *Life*, 25). Teske y otros representaban ese ideal tanto, o tan poco, como Knutzen. Más significativo tal vez era el hecho de que todos ellos discutían las diferentes ideas que conformaron este ideal europeo. Sin embargo, los pietistas de Königsberg, incluyendo a Knutzen, no representaron el ideal de una ciencia universal.

[113] Borowski, *Leben*, p. 92.

[114] *Ibidem* (Borowski sabía probablemente de lo que estaba hablando, puesto que debió haber asistido a las clases de Teske).

[115] Ak I, pp. 5 s., 7.

[116] Ak I, pp. 30 s.

[117] El nombre de Knutzen aparece solo en la correspondencia de Kant –en una carta de solicitud de un puesto para Knutzen.

[118] Ak I, p. 10.

[119] Ak I, p. 13.

[120] Ak I, p. 10.

[121] El grado de *Magister* es más o menos equivalente a nuestro grado de doctor.

[122] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 63, se plantea la misma pregunta, pero a mi entender sigue el camino más fácil diciendo que se debió a la desaparición de su amigo, y que era más bien típico en los jóvenes académicos de entonces tomar aquella ruta.

[123] Borowski, *Leben*, p. 92.

[124] Es ciertamente interesante comparar los pasajes sobre Schulz y Knutzen en la biografía de Borowski que Kant pudo haber leído (Borowski, *Leben*, pp. 37, 39 s.) y los pasajes que no leyó (Borowski, *Leben*, pp. 83, 92). En los pasajes que no leyó, la relación entre Knutzen y Kant aparece caracterizada como una amistad mucho más íntima y cordial.

[125] Ak I, p. 309 n. La *"Metaphysikkundigeren"*, pero no la *"Metaphysikkundigen"*. Compárese Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, pp. 461 n, 462 s.

[126] Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 20 n.

[127] La afirmación de que Kant no estudió teología «porque era opuesto al pietismo» está tomada de Reicke, *Kantiana*, p. 7.

[128] Se dice a menudo que D'Alembert intentó mostrar en su *Essai de dynamique* de 1743 que las distintas partes estaban discutiendo solo sobre palabras, pero Carolyn Iltis sostiene, en "D'Alembert and the *Vis Viva* Controversy", *Studies in History and Philosophy of Science* 1 (1970), pp. 135-44, que eso solo lo hizo en la edición de 1758. Precedentes de la distinción entre el cambio de *momentum* y fuerza que actúan en un tiempo dado, pueden hallarse, sin embargo, en Boscovich y en la quinta réplica de Clarke a Leibniz. (Le agradezco mucho a Martin Curd su amable indicación de este punto.)

[129] Véase también Larry Laudan, "The *Vis Viva* Controversy, a Post-Mórtem", *Isis* 59 (1968), pp. 131-143. Laudan remite al ensayo de Euler "De la force de percussion et sa veritable mesure", en *Memoires de l'Academie Royale des Sciences et des Belles Lettres de Berlin*, Année 1745 (Berlín: Haude, 1746), pp. 27-33, como contribución euleriana a esta disputa.

[130] Jachmann, *Kant*, p. 157.

[131] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Essays*, tr. Roger Ariew y Daniel Garber (Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1989), p. 123.

[132] Ernan McMullin, *Newton on Matter and Activity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), p. 32. Me apoyo fundamentalmente en esta explicación de las diferencias y similitudes entre Descartes, Leibniz y Newton.

[133] McMullin, *Newton on Matter and Activity*, p. 33. Habría que recordar, sin embargo, que para Newton la fuerza no es esencial para la materia.

[134] Ak I, p. 17.

[135] Ak I, p. 139.

[136] *Ibidem* (la frase es el subtítulo de la Parte III). Este contraste entre cuerpo matemático y cuerpo natural puede hallarse en Christian August Crusius, quien sostenía que el espacio ocupado por las sustancias no es el mismo que el espacio matemático, que este espacio matemático es arbitrario, y que por tanto no se deja aplicar a la naturaleza sin causar problemas. Véase *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (1745), ahora en Christian August Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, ed. G. Tonelli (Hildesheim: Olms, 1964); véase especialmente p. 175. Compárese Reinhard Finster, "Zur Kritik von Christian August Crusius an den einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff", *Studia Leibnitiana* 18 (1986), pp. 72-82. Sin embargo, es más probable que Kant se apoyase en la *Metaphysica* de Alexander Gottlieb Baumgarten, que apareció por vez primera en 1739, y que inspiró tanto a Crusius como a Kant. Baumgarten establecía una distinción entre puntos ficticios o matemáticos y mónadas, que son puntos físicos determinados y reales. Pero independientemente de que Baumgarten influyera o no sobre Crusius, su concepción de las mónadas físicas representa sin duda de manera casi exacta la propia concepción inicial de Kant. Véanse especialmente los parágrafos 392-435 (Ak 17, pp. 109-117).

[137] Ak I, p. 140.

[138] Ak I, pp. 151 s. La teoría de Kant debe ser también considerada en relación con la cuestión que la Academia de Berlín formuló para el año 1747 (publicada en 1746): «Exigimos un examen que, partiendo de una presenta-

ción clara y precisa de la doctrina de las mónadas, establezca si tales mónadas pueden ser directamente refutadas y destruidas por argumentos incontestables, o si es posible demostrar la existencia de las mónadas y derivar de ellas una explicación inteligible de los principales fenómenos del universo *y especialmente del origen y el movimiento de los cuerpos*» (incluido el énfasis de las cursivas). Para una exposición de la discusión conectada con esta cuestión, véase Karl Vogel, *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1975), pp. 87 s.

[139] En Ak I, p. 152. Kant se remite a esta obra.

[140] McMullin, *Newton on Matter and Activity*, p. 46.

[141] Baumgarten, *Metaphysica*, parágrafos 294 (Ak 17, p. 91) y 210-223 (Ak 17, pp. 70-76), especialmente el 220 (p. 74). Pero compárese también Erdmann, *Knutzen*, pp. 95-96. Erdmann sostiene que la armonía preestablecida de Baumgarten era diferente de la de Leibniz, porque Baumgarten pensaba que las mónadas pueden actuar mutuamente entre sí. Esto es ciertamente verdadero, pero no significa que su doctrina fuese una teoría del influjo físico. Justamente como Kant, Baumgarten cree que las influencias externas (lo que él llama "influjo real") despiertan un principio interno de la mónada que en último término puede explicar la acción (el "influjo ideal"). El influjo real está basado en última instancia en un influjo ideal. Incluso Erdmann tiene que admitir que el "influjo ideal" de Baumgarten es idéntico a la teoría de la armonía preestablecida. La tesis de Erdmann de que Baumgarten había "abandonado completamente" la teoría de Leibniz me parece que está apoyada en su incapacidad para tomar en serio el carácter "fenoménico" del influjo real en Baumgarten (y en Kant). El influjo ideal proporciona el fundamento para el influjo real. Para un argumento serio contra esta tesis, véase Eric Watkins, "The Development of Physical Influx in Early Eighteenth Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius", *Review of Metaphysics* 49 (1995), pp. 295-339, "Kant's Theory of Physical Influx", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), pp. 285-324, y "From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in 18th Century Germany", *Perspectives on Science* 6 (1998), pp. 136-201. Watkins ve a Kant como un seguidor de Knutzen; yo lo veo, en cambio, más como un discípulo de Baumgarten. Hay al menos la siguiente diferencia entre Knutzen y Kant: Knutzen argumentaba en favor del influjo físico real, mientras que Kant decía: «El influjo físico propiamente dicho está excluido, pero existe una armonía universal entre las cosas (*influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum harmonia universalis*)». Véase Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 44 (Ak I, p. 415). Aunque Kant se esforzó en diferenciar la armonía universal de la armonía preestablecida, los dos conceptos estaban muy estrechamente relacionados desde el punto de vista pietista. Ciertamente, la tesis de Kant de que las sustancias no se limitan a concordar unas con otras (como decía Leibniz), sino que de hecho son "mutuamente dependientes", hubiera sonado aún peor a los oídos pietistas.

[142] Ak I, p. 171.

[143] Es verosímil que hubiera reaccionado incluso en aquel tiempo ante la idea de que la armonía universal fuera preestablecida. Michael Friedman sos-

tiene, en *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), que con «su revisión de la monadología leibniziano-wolffiana a la luz de la física newtoniana», más el añadido de su tesis de que «la noción primaria de fuerza activa no es la de un principio interno» sino «la de una acción ejercida por una sustancia sobre otra sustancia», Kant ha «importado la segunda ley del movimento de Newton al corazón mismo de la monadología» (p. 5). Estoy de acuerdo con Friedman. Susan Meld Shell ofrece, en *The Embodiment of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 10-30, un buen sumario de la posición de Kant. Sin embargo, su afirmación de que en *The True Estimation of Living Forces* Kant «está reñido abiertamente con las tesis de la escuela leibniziano-wolfiana» (p. 28) no me parece muy correcta. En sus manifestaciones más significativas sobre lo que ella describe como "dualismo cognitivo", Kant se mostraba más cercano a Gottsched, su predecesor filosófico en Königsberg. La explicación más prolija del problema del influjo físico y su relación con la filosofía de Leibniz-Wolff se encuentra en Gerd Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele Problems (Lehre von der prästabilierten Harmonie-und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)* (Langensalza: Hermann Beyer & Söhne, 1925).

[144] Friedman sostiene que las sustancias se conectan por sus relaciones mutuas y no por una armonía preestablecida. Esto parece ser cierto. Pero hay una diferencia entre aquello que las conecta y el principio que gobierna esta conexión.

[145] Ak I, p. 21. Véase Watkins, "Kant's Theory of Physical Influx", p. 289.

[146] Ak I, p. 20. Knutzen habló sobre esto en términos de moción.

[147] Emil Arnoldt, "Kant's Jugend", pp. 608-609. Esta misma frase fue utilizada cuando el propio Kant murió.

[148] Ak 6, p. 382.

[149] Aun cuando ningún biógrafo de Kant haya reparado nunca en este hecho.

[150] Véase la nota 3 de este mismo capítulo.

[151] Aunque la mayoría de los biógrafos sostienen que Kant se fue mucho antes, su razonamiento no es muy fiable. Por mi parte, en este punto me atengo a Waschkies (véase Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 14). Al igual que todos los que le precedieron, Waschkies no tiene en cuenta la situación familiar, que aporta una información adicional sobre esta fecha. El hermano más joven de Kant tenía ya doce años cuando su tío se hizo cargo de él. Esto sugiere que el hogar se disolvió en 1748. Antes de esta fecha, Kant y sus hermanas debieron encargarse del hermano pequeño.

[152] Véase Harald Paul Fischer, "Eine Antwort auf Kants Briefe vom 23. August, 1749", *Kant-Studien* 76 (1985), pp. 79-89, y "Kant and Euler", *Kant-Studien* 85 (1985), pp. 214-218.

[153] El texto alemán dice: «Auf des Herrn K* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte / K* unternimmt ein schwer Geschäfte, / Der Welt zum Unterricht. / Er schätzet die lebendgen Kräfte, / Nur seine schätzt er nicht». Gotthold Ephraim Lessing, *Werke*, 8 vols., ed. Herbert G. Göpfert, Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirmding, and Jörg Schönert (Múnich: Carl Hanser, 1970-), I, p. 47.

[154] Immanuel Kant, *Antropología*, p. 116, Madrid: Alianza, 1991.

[155] Reicke, *Kantiana*, p. 7. Kraus observa que él no tiene noticia de una estancia con la familia Keyserlingk. Véase también Fritz Schütz, "Immanuel Kant, Studiosus Philosophiae, in Judtschen", *Kant-Studien* 11 (1916), pp. 226-229. Schütz sostiene que Kant no fue como *Hofmeister* o Preceptor a casa de los Andersch, sino que su contrato era para ejercer de profesor adjunto o auxiliar. Al parecer, a quien debería ayudar era al maestro de escuela Jacob Challet. Poco después, el 23 de octubre de 1748, Kant se convertiría en el padrino del hijo de Challet, Samuel. Es, sin embargo, posible que Kant ejerciera primariamente como adjunto de Challet, y secundariamente como profesor privado de los hijos más pequeños de Andersch.

[156] Arnoldt, "Kant's Jugend", pp. 156 s. Véase también Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 25.

[157] J. M. R. Lenz, un alumno de Kant, escribió más tarde un drama titulado *Der Hofmeister*, en el que retrataba la miserable condición de los que se dedicaban a este menester. Véase también Franz Werner, *Soziale Unfreiheit und 'bürgerliche Intelligenz' im 18. Jahrhundert. Der organisatorische Gesichtspunkt in J. M. R. Lenz's Drama 'Der Hofmeister oder die Vorteile der Privaterziehung'* (Fráncfor: Rita G. Fischer Verlag, 1981), pp. 93-204, y Heinrich Bosse, "Berufsprobleme der Akademiker im Werk von J. M. R. Lenz", en *'Unaufhörlich Lenz gelesen...' Studien zu Leben und Werk von J.M.R. Lenz*, ed. Inge Stephan y Hans-Gerd Winter (Stuttgart y Weimar: Metzler, 1994), pp. 38-51.

[158] Véase Werner, *Soziale Unfreiheit*, y Bosse, "Berufsprobleme der Akademiker", para una descripción vívida de la usual condición del *Hofmeister*. Igualmente interesante es Frank Aschoff, "Zwischen äußerem Zwang und innerer Freiheit. Fichte's Hauslehrer-Erfahrungen und die Grundlegung seiner Philosophie", *Fichte-Studien* 9 (1997), pp. 27-45.

[159] Véase Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, p. 28; pero véase también Michaelis, "Kant Hauslehrer in Judtschen?", *Kant-Studien* 38 (1933), pp. 492-493.

[160] Compárese Vorländer, *Immanuel Kant*, I, pp. 65-68.

[161] Aunque es muy probable que nunca llegase a hablarlo bien.

[162] Este fue el lugar más alejado de Königsberg que Kant pisó en toda su vida. Aunque hizo a menudo excursiones por los alrededores de Königsberg, sus viajes se mantuvieron siempre dentro de un radio de unos cuarenta kilómetros.

[163] Rink, *Ansichten*, p. 29.

[164] Ak 10, p. 2.

[165] Feder, *Leben*, pp. 173.

[166] Borowski, *Leben*, pp. 40 s.

[167] Se asume a menudo que la observación de Kraus de que él no sabía nada de una *"Kondition"* con los Keyserlingk, significa que Kant no pudo ser profesor en aquella casa durante aquel tiempo. Pero, puesto que la familia Keyserlingk vivió en Königsberg al menos durante una buena parte del período relevante, pudo muy bien suceder que Kant hubiera sido profesor de los hijos del conde sin necesidad de vivir en su casa (porque esto es lo que *"in Kondition"* significa).

[168] Véase Ak I, p. 185.

[169] Ak I, p. 191.

[170] Ak I, p. 213.

[171] *Ibidem.*

[172] Ak I, p. 226. Otro modo de expresar lo mismo sería decir que Kant estaba siguiendo la línea cartesiana de su inicial enfoque y dejando de lado el aspecto leibniziano.

[173] Ak I, p. 221; compárese Ak 23, pp. 11 s. Estas manifestaciones sugieren que es necesario comparar su trabajo con los de Lau y Fischer. Kant sabía que estas serían palabras provocativas –al menos en lo que a los pietistas concernía.

[174] Ak I, p. 221.

3. El elegante *Magister* (1755-1764)

[1] Véase Immanuel Kant, *Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries, and Notes*, 2.ª edición revisada por Lewis White Beck, Mary J. Gregor, Ralf Meerbote y John A Keuscher (Nueva York: Peter Lang, 1992), pp. 11-35. La disertación era, según Beck, interesante principalmente como «una presentación sucinta, razonablemente rigurosa y bien informada de una teoría venerable aunque incorrecta en el último estadio de su vida» (p. 12). Es también interesante porque revela el trasfondo corpuscular de la mecánica kantiana.

[2] Véase Reicke, *Kantiana*, p. 48 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 19).

[3] En latín, por supuesto. Este texto no ha sobrevivido al parecer. Su título es similar al de la conferencia de Kypke. (Werner Stark, "Kants akademische Kollegen", manuscrito no publicado).

[4] Borowski, *Leben*, p. 41.

[5] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, vols. 1-7, ed. Walther Ziesemer y Arthur Henkel (Fráncfort del Meno: Insel Verlag, 1955-1979), I, p. 190 (28 de abril de 1756).

[6] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 58.

[7] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 83.

[8] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, pp. 82 s.

[9] Kant la entregó el 23 de marzo de 1756 (véase Ak I, p. 578).

[10] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 95.

[11] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 97.

[12] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 99.

[13] Sobre Boscovich y su posible influencia, véase Beck en Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, pp. 88, 90 n. Sobre Euler, véase H. E. Timerding, "Kant und Euler", *Kant-Studien* 23 (1919), pp. 18-64, y Wolfgang Breidert, "Leonhard Euler und die Philosophie", en *Leonhard Euler, 1707-1783: Beiträge zu Leben und Werk* (Gedenkband des Kantons Basel-Stadt Basel: Birkhauser Verlag, 1983), pp. 447-457. Es ciertamente significativo que Kant enviase su primera obra a Euler. Véase también Fischer, "Kant an Euler", pp. 214-218. Timerding sostiene que Euler estaba en alguna medida influido por Baumgarten.

[14] G. Krause, *Gottsched und Flottwell, die Begründer der deutschen Gesellschaft*

(Leipzig, 1893), p. 47. Compárese Stark, "Kants Kollegen" (manuscrito no publicado).

[15] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 98.

[16] Ak I, p. 231. Véase Ley, *Kant's Cosmogony*.

[17] Las referencias a la publicación de Weitenkampf muestran que Kant seguía trabajando sobre ella en 1754. Véanse Waschkies, *Physik und Physikotheologie*, y Riccardo Pozzo, "Kant e Weitenkampff", *Rivista di storia della filosofia* 48 (1993), pp. 283-322.

[18] De acuerdo con esto, Kant ofrece primeramente una breve exposición de los principios de Newton.

[19] Arthur Lovejoy, *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983, contempla la teoría de Kant como «una versión encarnada en el tiempo del principio de plenitud».

[20] Para una información general sobre la enseñanza de Kant, véase Werner Stark, "Kant als akademischer Lehrer", en *Königsberg und Riga*, ed. Heinz Ischreyt (Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1995), pp. 51-70.

[21] Borowski, *Leben*, p. 100. Esto ocurría probablemente el lunes 13 de octubre de 1755. Véase la "Introducción del traductor" a Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, tr. Karl Ameriks y Steve Naragon (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. xix.

[22] Borowski, *Leben*, p. 100 s. Véase también Wannowski en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 48: «Él usaba los libros de texto en los que basaba sus lecciones como un canon, aunque solamente *pro forma*, pues en realidad se atenía a sus propios pensamientos». Kant explicaba incluso geografía física y antropología sin libro de texto alguno. Pero en ambos casos se trataba de disciplinas "nuevas".

[23] Johannes Voigt, *Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus..., aus den Mitteilungen seiner Freunde und Briefen* (Königsberg, 1819), p. 130.

[24] Borowski, *Leben*, p. 103, véase también p. 62.

[25] Borowski, *Leben*, p. 91.

[26] Scheffner, *Mein Leben*, II, p. 362.

[27] Johann Georg Hamann, *Hamanns Schriften*, 7 vols., ed. Friedrich Roth (Berlín, 1821-25), III, p. 11. Watson era tres años más joven que Hamann. Obtuvo el grado de *Magister* en 1753 y fue nombrado profesor asociado de retórica en 1756.

[28] Scheffner, *Mein Leben*, p. 59.

[29] Scheffner, *Mein Leben*, p. 60.

[30] Borowski, *Leben*, pp. 94 s. Borowski puede estar exagerando. En todo caso, él admite que, en años posteriores, Kant se interesó mucho por la historia de la Iglesia.

[31] Emil Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen", en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, 6 vols, ed. Otto Schöndörffer (Berlín, 1907-09), IV, pp. 335 s. Pero véase también la exposición más específica de Werner Stark en la "Einleitung", a Ak 25.1 (Anthropologie Vorlesungen), pp. xcvii s. Los semestres empezaban en Pascua y en el día de San Miguel, respectivamente, es decir, el semestre de verano podía iniciarse en algún mo-

mento entre el 22 de marzo y el 25 de abril, mientras que el de invierno empezaba siempre el 29 de septiembre. La elección del rector era un importante acontecimiento al principio de cada semestre. Tenía lugar el primer domingo que seguía al comienzo del semestre. Pero las clases no empezaba usualmente hasta ocho días después de la elección del rector.

[32] Stark, "Introduction", Ak 25, p. xcix.

[33] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichis", p. 188.

[34] 1756/57: lógica, metafísica (de acuerdo con Baumeister), teoría ética, matemáticas, física; 1757: geografía física, ciencia natural, lógica, metafísica (Baumeister o Baumgarten), matemáticas; 1757/58: metafísica, física, matemáticas, filosofía moral y un *Disputatorium* (ejercicio de discusión), y quizá también lógica; 1758: lógica, metafísica, discusión (miércoles y sábados), matemáticas, ciencia natural, geografía física, etc., etc. Véase Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 173-343.

[35] Era un resumen de una obra más extensa. Kant lo explicaba según el libro de texto más extenso conocido también como el "Largo Meier".

[36] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 42.

[37] Borowski, *Leben*, p. 101. Estos cuadernos de notas no han sobrevivido.

[38] Kant poseía la edición de 1750 del primero y la edición de 1749 del segundo. Al parecer, explicó esta materia durante dieciséis semestres desde el invierno de 1755-56 hasta el verano de 1763. Véase Gottfried Martin, "Die mathematischen Vorlesungen Immanuel Kants", *Kant-Studien* 58 (1967), pp. 58-62. Véase también la nota de los traductores en Gottfried Martin, *Arithmetic and Combinatorics: Kant and His Contemporaries*, tr. y ed. Judy Wubnig (Carbondale y Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1985), pp. 143 s. Esto no concuerda con la versión de Arnoldt, según la cual Kant no explicó matemáticas en los semestres de invierno de 1757-58 y 1758-59 ni en el semestre de verano de 1762. Arnoldt está probablemente en lo cierto. Esto significa que es muy probable que Kant utilizara la *Auszug* abreviada durante el semestre anterior.

[39] Según Arnoldt, Kant explicó física en los semestres de invierno de 1755-56, 1756-57, 1760-61, 1762-63 y en el semestre de verano de 1759. También explicó ciencias naturales en los semestres de verano de 1756, 1757 y 1758, física teórica en el verano de 1761, y dirigió un *collegium physicomathematicum* en el invierno de 1761-62.

[40] Jachmann, *Kant*, p. 137.

[41] Borowski, *Leben*, p. 83. Vorländer, *Leben*, p. 57, piensa que esto ocurrió más tarde y que los ingresos de Kant fluctuaron mucho durante sus años de profesor asociado. No hay razón alguna para asumir esto. Los informes de Jachmann, Borowski y Kant son compatibles.

[42] Al menos desde 1761. Pero su carta dice que él tuvo "siempre" un sirviente (Ak II, p. 149). Véase también Borowski, *Leben*, p. 83.

[43] Ak II, p. 256.

[44] Véase también Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 44.

[45] Ak 10, p. 3.

[46] Ak 12, p. 3.

[47] Reicke *Kantiana*, p. 7; véase también la biografóa anónima de Leipzig, pp. 12, 126; Rink, *Ansichten*, p. 30, y Borowski, *Leben*, p. 31.

[48] Véase Arthur Warda, "Zur Frage nach Kant's Bewerbung um eine Lehrerstelle", *Altpreussische Monatsschrift* 35 (1898), pp. 578-614. La versión de Warda hace muy improbale esta época, pues parece verosímil que esto tuvo que suceder bastante antes.

[49] Warda, "Lehrerstelle", pp. 606 s.

[50] Para más información sobre Kypke, véase Werner Stark, "Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770", manuscrito no publicado. Véase también Ak 10, pp. 17, 19, 25, 33.

[51] En 1743 defendió *"De incomprehensibilitate dei, respectu intellectu infiniti"* bajo la dirección de Teske. Luego se marchó a Halle y volvió a Königsberg tras haber obtenido el grado de *Magister*. Su carrera es en muchos sentidos típica de los pietistas de Königsberg bien conectados, y muy diferente de la de Kant.

[52] Stark, "Kants Kollegen" (manuscrito no publicado).

[53] Véase Winter, "Selbstdenken, Antinomien, Schranken".

[54] Stark, "Kants Kollegen", observa que el título de un libro publicado de Kypke era un *Tratado sobre la brevedad y extensión en la presentación escrita*. Kant habló sobre «La presentación más sencilla y directa de la filosofía» con ocasión de la recepción de su doctorado.

[55] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 226.

[56] Procedente de Stark, "Kants Kollegen".

[57] Compárese Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Alabama: University of Alabama Press, 1973), pp. 307-309. Para un posterior desarrollo véanse también pp. 311-312 de este volumen.

[58] Borowski dijo también que «entre sus colegas académicos, Funk le era muy querido» (véase Reicke, *Kantiana*, p. 31).

[59] Wannowski en Reicke, *Kantiana*, p. 39; él mencionaba a Kypke como su segundo amigo, y también a Lilienthal como alguien a quien respetaba, «a pesar de que rechazaba sus opiniones».

[60] Borowski, *Leben*, pp. 59 s.

[61] Le agradezco a Werner Stark esta información.

[62] Th. G. v. Hippel, *Sämmtliche Werke*, 14 vols., ed. Theodor Gottlieb von Hippel (Berlín: Reimer, 1828-39; reimpr. en de Gruyter, 1978), XII, pp. 30 s.

[63] Flottwell escribía el 29 de enero de 1751 que Knutzen había heredado primeramente 10.000 táleros y más tarde otros 15.000, «y, sin embargo, este filósofo vivía constantemente de mal humor, sin contactos sociales y en completo aislamiento». Tres días después de que Flottwell escribiera estas palabras, Knutzen estaba muerto.

[64] Jachmann, *Kant*, p. 191, hablaba vagamente de los "años juveniles" de Kant, y añadía que «Kant, como buen observador de sí mismo, cambiaba su modo de vida de acuerdo con sus años y circunstancias».

[65] El prusiano Von Wallenrodt se hizo cargo de la administración de Königsberg el 6 de agosto de 1762.

[66] Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte*, p. xi.

[67] Compárese todo esto con Stavenhagen, *Kant und Königsberg*, pp. 14-18.

[68] Scheffner, *Mein Leben*, p. 67.

[69] *Ibídem.*

[70] Stavenhagen, *Kant und Königsberg*, p. 26.

[71] Wannowski en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 48, añadiendo además que Kant prestaba atención a las fortificaciones, la arquitectura militar y a la pirotecnia.

[72] Para más detalles, véase especialmente Wilhelm Salewski, "Kant's Idealbild einer Frau. Versuch einer Biographie der Gräfin Caroline Charlotte Amalie von Keyserlingk, geb. Gräfin Truchsess von Waldburg (1727-1791)", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 26/27 (1986), pp. 27-62.

[73] Ak 11, p. 56. Los sucesos que está refiriendo debieron haber ocurrido en 1762. Compárese Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 56-7.

[74] A menos que el protocolo exigiera que un invitado de rango social superior tuviera que ocuparlo.

[75] Borowski, *Leben*, p. 75; igualmente dijo que Kant trataba de convencer a sus alumnos que no deberían descuidar nunca el aspecto de la ropa que llevaran.

[76] K. A. Varnhagen van Ense, *Denkwürdigkeiten des Philosophen Arztes Johann Benjamin Erhard in Ausgewählte Schriften*, 15.2 (Leipzig, 1874), p. 322.

[77] Véase Borowski, *Leben*, p. 75; véase también Jachmann, *Kant*, p. 172. La espada no era inusual entonces. Kant dejó de llevarla cuando los hombres de negocios lo hicieron.

[78] Hay una buena desripción de las vestiduras de los clérigos en Friedrich Nicolai, *Sebaldus Nothanker* (Berlín, 1773), Libro 4, sección 8. Véase la edición reciente de Bernd Witte (Stuttgart: Reclam, 1991), pp. 213-221. Y también el Libro 4, sección 1, para una descripción del atuendo de un pietista típico (p. 161). Véase asimismo *Fragmente aus Kants Leben*, pp. 91 s.: «Durante los primeros años de su docencia, cuando las disputas teológicas seguían estando a la orden del día, vivían allí un cierto D. y un P. S.... según los cuales una clase de teólogos se hacía llamar S...ner. Aparte de sus sosegadas vidas pietistas, se caracterizaban también por su común modo de vestir».

[79] Jachmann, *Kant*, p. 189; compárese Borowski, *Leben*, p. 72.

[80] Su atuendo se acomodaba ciertamente a este ideal: «El vestido típico de los hombre incluía calzones abombados hasta la rodilla, casacas recamadas y camisas decoradas con pañuelos bordados de sedas que se anudaban al cuello, los antepasados de las modernas corbatas. El sombrero masculino a todo lo largo del siglo fue el tricornio, una casquete bajo rodeado de un ala vuelta hacia arriba formando tres puntas. Hacia 1790 se impusieron otros dos tipos de sombrero; el bicornio y un sombrero de copa alta similar al que llevaban los puritanos en el siglo XVII». Sus biógrafos observan que Kant no cambió nunca su tricornio por ningún otro tipo. Cuando sus primeras teorías filosóficas fueron calificadas de *"Tändeley"* [coquetas] por los pensadores más ortodoxos, Kant estaba realmente caracterizado ya como miembro de esta tradición.

[81] K. W Böttiger (ed.), *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, en *Schilderungen aus Karl Aug. Böttiger's handschriftlichen Nachlasse* (Leipzig, 1838), I, p. 133. Esta publicación es posterior al período que ahora estamos discutiendo (1764), pero sigue siendo relevante.

[82] Borowski, *Leben*, p. 79 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 46).

[83] Mortzfeld en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 75.

[84] El poema fue publicado en 1754. Véase C. M. Wieland, *Sämtliche Werke*, 14 vols. (Hamburgo: Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur, 1984; reimpreso en Leipzig: Göschen, 1794-1811), XIV, pp. 4-18. Wieland vivió de 1753 a 1813.

[85] Heilsberg, en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 22.

[86] *Ibidem*.

[87] Robin Schott, *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm* (Boston: Beacon Press, 1988), le critica a Kant opiniones que no mantuvo. Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische und bürgerliche Geschlechtervormundschaft* (Viena: Passagen Verlag, 1988), aprecia algunos aspectos del pensamiento de Kant, mientras que le critica más bien agriamente por sus opiniones sobre el matrimonio

[88] Véase Ak 10, pp. 4-6, y Ak 13 pp. 4 s.

[89] Borowski, *Leben*, p. 42.

[90] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 362. Compárese Johann Georg Hamann, *Hamann's Socratic Memorabilia*, traducido con comentarios por James C. O'Flaherty (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967), p. 56, y Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 35.

[91] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 373.

[92] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 41 s.

[93] El título completo dice: *Socratic Memorabilia, Compiled for the Boredom of the Public by a lover of Boredom. With a Double Dedication to Nobody and to Two* (Amsterdam, 1759).

[94] Hamann, *Socratic Memorabilia*, p. 167.

[95] El párrafo que cierra la sección 10 de la primera *Investigación* de Hume podría sugerir ciertamente tal lectura.

[96] David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza, 1980, p. 158. Hay una continuidad histórica en la influencia, al menos indirecta, de Hume sobre la concepción kierkegaardiana de la fe. Sus discusiones sobre la creencia en el *Tratado* y en la *Investigación* influyeron en las concepciones de la fe de Hamann y de Jacobi. Especialmente Jacobi solía hablar de un "*salto mortale*" a la fe. Y Kierkegaard conoció a Hamann y a Jacobi. Para más información sobre el tema, véanse Philip Merlan, "From Hume to Hamann", *The Personalist* 32 (1951), pp. 11-18, "Hamann et les Dialogues de Hume", *Revue de Metaphysique* 59 (1954), pp. 285-289; "Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume", *Rivista critica di storia filosofia* 22 (1967), pp. 343-351.

[97] Hume, *Investigación*, p. 157. Idea explotada más tarde por Jacobi en la controversia sobre el panteísmno (véase la sección sobre "La disputa del panteísmo" en el capítulo 7 de este volumen).

[98] Vorländer y otros sostienen que Kant le pidió ayuda a Hamann para escribir este libro algún tiempo después del encuentro de Berens y Kant en la casa de este último, cosa que parece muy inverosímil. Kant pudo haberle propuesto tal colaboración en el mismo contexto en el que le sugirió que tradujese partes de la *Encyclopédie*, en un intento de reconvertir a Hamann. Pero no es creíble que abordara a Hamann más tarde. En cualquer caso, Lind-

ner conoce el plan de Kant a través de Berens, como muestra la carta del 26 de diciembre (Ak 10, p. 25).

[99] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 445.

[100] *Ibídem*.

[101] La mayoría de, o quizá todos, los estudiosos que conozco toman la carta en su verdadero valor. Véase, por ejemplo, Hans Graubner: "Physikotheologie und Kinderphysik. Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhunderts", en *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung: Acta des fünften Internationalen Hamann-Kolloquiums in Münster i. W.* (Fráncfort y Berna: Peter Lang, 1990), pp. 117-145. Graubner, como la mayoría de los otros investigadores, piensa que es necesario aducir argumentos que hagan "plausible" tal colaboración entre Hamann y Kant (p. 125). Ninguno de esos argumentos son necesarios, pues no hubo tal cooperación. No fue más que una de las bromas de Hamann. Blumenberg llama correctamente a este episodio «un alarde de comicidad». Pero tampoco él supo captar la broma. Véase Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Fráncfort: Suhrkamp, 1981), p. 191 (hay traducción española: *La legibilidad del mundo*, Barcelona: Paidós, 2000).

[102] Ak 17, pp. 229-239.

[103] Ak 2, p. 33; Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, tr. David Walford y Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 75.

[104] Ak 2, pp. 461 s. La mayoría de los académicos piensan que Weymann malinterpreta la intención de Kant. Véase la Introducción a Kant, *Theoretical Philosophy*, pp. liv-lvii. Stark muestra, en "Kants Kollegen", que Weymann entendió bastante bien las intenciones de Kant.

[105] Ak 10, p. 19 (compárese con Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. lvi).

[106] Véase Helmuth Weiss, "Das Königsberg Kants in den Augen eines jungen russischen Teilnehmers am Siebenjährigen Krieg", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 17 (1967), pp. 49-62.

[107] Andrej Bolotov, *Leben und Abenteuer des Andrej Bolotov von ihm selbst für seine Nachkommen aufgeschrieben*, I. 1738-1762, tr. Marianne Schilow, ed. Wolfgang Gruba (Múnich: Beck, 1990), I, pp. 357 s. Véase también Adelheid Rexheuser, "Andrej Bolotov. Königsberg als Bildungserlebnis eines russischen Aufklärers", en *Königsberg und Riga*, ed. Heinz Ischreyt (Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1995), pp. 87-122, p. 114 n.

[108] Estoy muy agradecdo al profesor Thomas Newlin por su comunicación personal relativa a este punto.

[109] Gulygá, *Kant*, p. 57 (véase también Rexheuser, "Bolotov", p. 113). Weymann no accedió a que Bolotov le pagase nada, aun cuando vivía en una extrema pobreza.

[110] Hamann, *Briefwechsel*, I, pp. 425 s.

[111] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 448.

[112] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 450.

[113] Hamann, *Briefwechsel*, I, p. 440 (noviembre 17, 1759).

[114] Ak 10, p. 19.

[115] Véase Paul Tschackert, "Theodor Gottlieb Hippel, der christliche Hu-

morist, als Student der Theologie in Königsberg 1756 bis 1759", *Altpreussische Monatsschrift* 28(1892), pp. 355-356.

[116] Ferdinand Josef Schneider, *Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit* (Praga: Taussig & Taussig, 1911), pp. 47-49.

[117] Después de que Hippel hubo experimentado la liberación de su alma en San Petersburgo, apreció más a Kant –o así parece al menos–. Pero, para lo que aquí interesa, nunca se consideró, al parecer, como "alumno" de Kant, y se mostraba extrañado cuando más tarde era caracterizado de este modo.

[118] Schulz empezó sus estudios el 25 de septiembre de 1756. Borowski no es el único que lo menciona como uno de los alumnos importantes de Kant. Wald también lo hace. Véase Reicke, *Kantiana*, pp. 31, 37. Puesto que Schulz dijo en su respuesta a Wald que él no "se atrevía" a decidir quién era el alumno más importante de Kant, dejando así el espacio en blanco, pudo haber sido la modestia lo que le impidio consignar que él era alumno de Kant.

[119] Ak 2, p. 41.

[120] Ak 2, p. 42.

[121] Estoy agradecido a Werner Stark por esta información.

[122] Hamann, *Briefwechsel*, I, 234.

[123] Hagen en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 76. Aunque la anécdota es probablemente falsa, ilustra sin embargo el clima social de la época. Un profesor contaba al parecer menos que un funcionario. Véase también Mortzfeld según Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 75.

[124] Ak 10, p. 34 (abril 5, 1761). Borowski estaba en la casa de los Knobloch por recomendación de Kant.

[125] Molyneux había propuesto en 1690 en una carta a Locke que la cuestión de determinar qué cantidad de percepción era achacable al nacimiento y qué cantidad era aprendida, podía ser resuelta privando a la gente desde el momento de nacer de toda experiencia visual y negándole por tanto toda oportunidad de aprendizaje de percepción visual. Cuando la función sensorial normal fuera luego restituida, podría comprobarse si algunas funciones perceptuales estaban aún intactas. Este problema fue calurosamente debatido durante todo el siglo XVIII. Las operations del tipo de la que Kant presenció una vez aportaban solo una evidencia ambigua e insuficiente para responder a esta cuestión.

[126] Schneider, *Hippel*, p. 124.

[127] Johann Gottfried Herder, *Briefe, Gesamtausgabe 1763-1803*, ed. Karl-Heinz Hahn (Weimar: Herman Böhlaus Nachfolger, 1977-88), I, p. 95. Kant recomendó también a Herder al profesor Schiffert para un puesto docente en el *Collegium Fridericianum*. Pero, al parecer, Herder no encontró reconfortante la experiencia de enseñar en aquella institución.

[128] Dobbek, *Herders Jugendjahre*, p. 94.

[129] Dobbek, *Herders Jugendjahre*, p. 93. Herder se marchó, al parecer, a su casa en 1761 (véase también Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 119).

[130] No se sabe cuándo se trasladó Kant desde su residencia en la casa de Kypke a la Magistergasse. Pero fue probablemente en los primeros años sesenta.

[131] Stark, "Wo lehrte Kant", p. 90.

[132] Borowski, *Leben*, pp. 73 s., 69.

[133] Borowski, *Leben*, p. 72.

[134] Cito por la traducción de Lewis White Beck de "Kant's Life and Work", en Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Nueva York: Macmillan, 1990), p. xxvi. En otro lugar decía Herder: «He oído en Königsberg los juicios de Kant sobre Leibniz, Newton, Wolff, Crusius, Baumgarten, Helvetius, Hume, Rousseau...». Véase Johann Gottfried Herder, *Sämmtliche Werke*, 33 vols., ed. Bernhard Suphan (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913), XVIII, p. 325; VIII, p. 211.

[135] Herder, *Werke*, ed. Suphan, XXI, pp. 12 s.

[136] Herder, *Werke*, ed. Suphan, XX, pp. 324 s.

[137] Herder, *Werke*, ed. Suphan, XX, p. 325.

[138] Herder, *Werke*, ed. Suphan, XVII, p. 404.

[139] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 251.

[140] Herder, Prefacio a *Kalligone*, en Herder, *Werke*, ed. Suphan, XXII, p. 12.

[141] Algunas han sido traducidas. Véase Kant, *Lectures on Metaphysics*, pp. 3-16; e Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, tr. Peter Heath, ed. Peter Heath and Jerry Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 1-36. Hay también notas tomadas en las lecciones de Kant sobre geografía física, que serán publicadas en el vol. 26 de la edición de la Academia.

[142] Ak 24.1 (Logik Herder), pp. 3-6, pp. 4 s.

[143] Ak 29.1,1 (Mathematik Herder and Physik Herder), pp. 49-66, 69-71.

[144] Véase Ak 27.1 (Praktische Philosophie Herder), pp. 3-89, y Ak 28.1 (Metaphysik Herder), pp. 1-166.

[145] Kant, *Lectures on Ethics*, p. 5 (Ak 27.1, p. 6). No sigo la traducción exactamente.

[146] Kant, *Lectures on Ethics*, p. 5 (Ak 27.1, p. 6).

[147] Kant, *Lectures on Ethics*, p. 7 (Ak 27.1, p. 11).

[148] Ak 27.1, p. 23 (no traducido en Kant, *Lectures on Ethics*).

[149] Ak 27.1, p. 8 (no traducido en Kant, *Lectures on Ethics*).

[150] Kant, *Lectures on Ethics*, p. 23 (Ak 27.1, p. 49).

[151] Ak 27.1, p. 85 (no traducido en Kant, *Lectures on Ethics*).

[152] Ak 20, p. 44. Para hacerse una idea del trasfondo de esta concepción habría que consultar el ensayo de 1775 de Wieland "Platonische Betrachtungen über den Menschen" (Meditaciones platónicas sobre el hombre) (Wieland, *Sämmtliche Werke*, XIV, pp. 65-100). Wieland divide a los seres humanos en cuatro clases, y solo la clase de las mentes especulativas y la de los genios tienen un valor real. Las otras dos son desgraciadas porque están dirigidas únicamente por su naturaleza sensible. Curiosamente, la posición del Kant maduro es de algún modo un retorno a estas "Meditaciones platónicas sobre el hombre".

[153] Ak 20, p. 30. Hay una anécdota popular que dice que Kant se olvidó de su paseo regular porque estaba absorto en Rousseau. Dado que en 1764 Kant no llevaba aún la regulada vida de sus últimos años, esta anécdota es probablemente falsa.

[154] Ak 20, p. 43.

[155] Véase también Klaus Reich, "Rousseau und Kant", *Neue Hefte für Philosophie* 29 (1989), pp. 80-96. Igualmente interesantes para esta cuestión son Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tr. James Gutmann, Paul-Oskar Kristeller y John Hermann Randall (Princeton: Princeton University Press, 1970), y Richard L. Velkley, *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

[156] Ak 20, pp. 58 s. Rousseau influyó también sobre Kant de otros modos. Véase Reinhard Brandt, "Rousseau und Kants 'Ich denke'" (Rousseau y el "yo pienso" de Kant), en *Autographen, Dokumente und Berichte*, ed. Brandt and Stark, pp. 1-18.

[157] Ak 28.1, p. 5 (no traducido en Kant, *Lectures on Metaphysics*).

[158] Ak 28.1, p. 6 (no traducido en Kant, *Lectures on Metaphysics*).

[159] Ak 28.1, p. 14 (no traducido en Kant, *Lectures on Metaphysics*).

[160] Ak 28.1, p. 102.

[161] Ak 28.1, pp. 103 s.

[162] Ak 28.1, p. 108.

[163] Esta descripción de los efectos de Kant sobre una mente joven está tomada de R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Oxford University Press, 1939), quien trató de leer la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a la edad de nueve años. Igualmente describe, mejor de lo que yo jamás podría hacerlo, mi primera exposición al pensamiento de Kant –y, estoy seguro, que la de muchos otros.

[164] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 66; véase también Dobbek, *Herders Jugendjahre*, p. 111. Hippel se vio similarmente afectado por Rousseau. Véase Emil Brenning, "Hippel and Rousseau", *Altpreussische Monatsschrift* 16 (1873), pp. 286-300.

[165] Herder, "Versuch über das Sein", en Gottfried Martin, "Herder als Schüler Kants, Aufsätze und Kolleghefte aus Herders Studienzeit", *Kant-Studien* 41 (1936), pp. 294-306.

[166] Martin, "Herder als Schüler Kants", p. 304.

[167] Véase Herder, *Werke*, ed. Suphan, XXIX, p. 255.

[168] Herder, *Werke*, ed. Suphan, IV, p. 175.

[169] Schneider, *Hippel*, p. 124. Véase también Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 65, donde Herder escribía: «No tengo conciencia de haber hecho nada contra Hippel ni de palabra ni de obra. El curso de mi vida no se limitó nunca a él, incluso aunque él ridiculizó ampliamente todos mis pasos iniciales en Königsberg».

[170] Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen* (1838), p. 133 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 27).

[171] Hamann, *Briefwechsel*, I, 234.

[172] Rink, *Ansichten*, p. 81.

[173] Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 188.

[174] Esta es la sugerencia de Werner Stark.

[175] El primer ensayo es una descripción de las enfermedades de la facultad del conocimiento. Kant describe en él la imbecilidad, la locura, la insensatez, la demencia, la estupidez, la melancolía (depresión), el entusiasmo, la hipocondría, etc., de manera superficial. Pero su descripción de la hipocondría es

interesante desde el punto de vista biográfico (véase Ak 2, pp. 259-271). La recensión (Ak 2, pp. 272 s.) es simplemente un breve anuncio de un libro sobre un meteoro. Pero Kant no pudo resistir la tentación de burlarse un tanto de Weymann; tras hablar de la meteórica ascensión de este, Kant caracterizó al meteoro como «brillante y terrible, justamente tan colosal como los seres humanos a veces, pero justamente tan condenado como ellos a verse absorbido rápidamente en la vacía sima de la nada» (p. 272).

[176] Ak 2, p. 57. Realmente, dice Kant «en una presentación lógica» o «*in dem logischen Vortrage*».

[177] Ak 2, pp. 466 s.

[178] Compárese Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, pp. lvii s. Sin embargo, el libro había sido recensionado por Resewitz, no por Mendelssohn, como afirman Vorländer y Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. lx. De hecho, Resewitz recensionó la mayoría de los escritos de este período.

[179] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. lxii.

[180] Ak 2, p. 301.

[181] Su amigo Funk había publicado en Dánzig un libro que no había pasado por la censura de Königsberg durante la ocupación, lo cual no fue bien recibido. Véase Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 52.

[182] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 274 (Ak 2, p. 300).

[183] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 273 (Ak 2, p. 299).

[184] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 272 (Ak 2, p. 299): Kant argumenta que «así como nada se sigue de los principios formales primarios de nuestros juicios de verdad excepto cuando están dados los fundamentos materiales primarios, así tampoco ninguna obligación definida particular se sigue de estas dos reglas excepto cuando unos principios materiales indemostrables del conocimiento práctico están conectados con ellas. Kant cree que la inversa es también verdadera».

[185] Paul Arthur Schilpp, en *Kant's Pre-critical Ethics*, 2.ª ed. (Evanston: Northwestern University Press, 1960), pp. 22-40, se muestra quizá demasiado impaciente por desaprobar todo lo que Menzer tenía que decir sobre la influencia británica en Kant. En cualquier caso, Schilpp no presta demasiada atención a la nota escéptica con la que Kant cierra su escrito.

[186] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 201 (Ak 2, p. 163).

[187] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 184.

[188] Véase Ak 2, pp. 200-202.

[189] Ak 2, p. 199.

[190] Ak 2, p. 204.

[191] Ak 2, p. 202.

[192] Ak 2, p. 204.

[193] Ak 2, p. 199.

[194] Véase Manfred Kuehn, "Mendelssohn's Critique of Hume", *Hume Studies* 21 (1995), pp. 197-220.

[195] Ak 2, p. 66.

[196] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. lix. Los editores pensaban solo en los primeros. Que la preparación de sus clases interfiriera más de lo usual en su trabajo es todavía menos creíble.

[197] Arnoldt de acuerdo con Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 43.
[198] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 196 (Ak 2, p. 156).
[199] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 196 (Ak 2, p. 157).
[200] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 123 (Ak 2, p. 78).
[201] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 191 (Ak 2, p. 151).
[202] Daniel Weymann, *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des M. Kant vom Daseyn Gottes* (Königsberg, 1763), p. 30. Compárese Stark, "Kants Kollegen".
[203] Weymann, *Bedenklichkeiten*, pp. 12 s. Más tarde dice: «No es apropiado dudar de principios que Dios ha implantado en nosotros. Por causa de esto, los idealistas se han convertido en un grupo risible».
[204] *Briefe die neueste Literatur betreffend* 18 (1764), pp. 69-102.
[205] Scheffner, *Briefe an und von Johann Georg Scheffner*, I, p. 447.
[206] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, tr. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), p. 13.
[207] Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid: Alianza, 1990, pp. 61-62.

4. Una palingenesia y sus consecuencias (1764-1769)

[1] *Antropología*, p. 116, Madrid: Alianza, 1991.
[2] *Antropología*, pp. 241-242.
[3] *Antropología*, p 242.
[4] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 629; véase también p. 353.
[5] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 523.
[6] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 617.
[7] Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 136. Allison no suscribe esta concepción.
[8] Véase también Ak 9, p. 475.
[9] Ak 25.2 (Anthropologie Pillau), p. 822.
[10] Ak 25.2 (Anthropologie Mrongovius), p. 1385.
[11] Borowski, *Leben*, p. 71.
[12] Véase Lehmann, "Kants Lebenskrise", pp. 411-421. Lehmann sostiene que Kant sufrió tal "crisis vital" en 1764. Y las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* son, según él, indicativas de ello. Lehman enfoca esa crisis enteramente en términos teóricos, queriendo entender sus "*crisis de pensamiento como crisis vitales*" (p. 412). Pero este tratamiento es demasiado unilateral.
[13] Hamann, *Briefwechsel*, II, pp. 82, 119. Y este árido período duró hasta el final de su vida. Hamann, que se había mostrado muy interesado por la biblioteca y los manuscritos de Kypke durante los años 1779-80, no encontró nada significativo en sus restos literarios.
[14] Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, tr. y ed. Allan W. Wood y George DiGiovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 277 s. (Ak 7, pp. 55 s.).
[15] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 280 (Ak 7, p. 59). Compárense las pp. 508-509 de este volumen.

[16] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 280 (Ak 7, p. 58).

[17] Ak 25.2 (Menschenkunde), p. 1174.

[18] Se olvida demasiado a menudo que, para los antiguos filósofos, la filosofía era más un "modo de vida", semejante a la "religión", que una empresa teórica en nuestro sentido actual del término. Véase Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* [La filosofía como un modo de vida], tr. A. I. Davidson (Londres: Blackwell, 1995); véase también Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), especialmente pp. 383 s.

[19] Platón, *República*, 604E.

[20] Ak 7, p. 104, subrayados incluidos.

[21] En su esquema para *La contienda de las facultades*, decía Kant: «Me formulé muy pronto ciertas reglas para mí mismo», y atribuyó a esas reglas su larga vida (Ak 23, p. 463).

[22] Véase "Insanity", en John W. Yolton, y otros (eds.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, 1991). Véase también Böhme y Böhme, *Das Andere der Vernunft*, pp. 389 s. Los Böhme sostienen que la hipocondría «es un producto de la Ilustración». En particular, «la negación de los afectos, la disciplina del cuerpo y la excesiva intelectualización del mundo entero (*Dasein*) conduce a una profunda disfunción de la existencia corporal inmediata» (p. 419). La hipocondría de Kant es el resultado de su racionalismo. Eso es falso. Decir que el concepto de "hipocondría" era una creación de la Ilustración es un sinsentido histórico. Ni tampoco tuvo que esperar Kant a la publicación en 1767 de la obra de J. U. Bilguer *Nachrichten an das Publikum in Absicht der Hypochondrie*. La hipocondría estaba presente en todas partes, en la literatura (en las novelas de Laurence Sterne y Tobias Smollett, o en el *Hudibras* de Samuel Butler, por ejemplo) y en la vida diaria. La afirmación de que el intento de controlar las propias emociones conduce a la hipocondría es una patraña psicológica. Por el contrario, parece darse por admitido –al menos en algunos círculos psicológicos– que el control de las emociones desagradables es una clave del bienestar emocional, y que dar rienda suelta a las emociones violentas (tales como el odio) es lo que lleva al desastre –tesis que los estoicos no hubieran desaprobado–. Finalmente, es un error tratar a la hipocondría de Kant como un fenómeno uniforme. Sus molestias iniciales, que estaban relacionadas con una opresión en el pecho y con palpitaciones, eran diferentes de sus dolencias de los últimos años, que tenían más un carácter "hepático".

[23] Susan Baur, *Hypochondria: Woeful Imaginings* (Berkeley: University de California Press, 1988), p. 22. Véase también Shell, *The Embodiment of Reason*, pp. 266-305 (Capítulo 10, "Kant's Hypochondria: A Phenomenology of Spirit", que contiene una historia breve de la hipocondría). No obstante, las conclusiones de Shell van demasiado lejos.

[24] Robert Burton, *Anatomía de la melancolía* (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997).

[25] Baur, *Hypochondria*, p. 27.

[26] Ak 2, p. 266.

[27] *Ibidem*.

[197] Arnoldt de acuerdo con Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 43.
[198] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 196 (Ak 2, p. 156).
[199] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 196 (Ak 2, p. 157).
[200] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 123 (Ak 2, p. 78).
[201] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 191 (Ak 2, p. 151).
[202] Daniel Weymann, *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des M. Kant vom Daseyn Gottes* (Königsberg, 1763), p. 30. Compárese Stark, "Kants Kollegen".
[203] Weymann, *Bedenklichkeiten*, pp. 12 s. Más tarde dice: «No es apropiado dudar de principios que Dios ha implantado en nosotros. Por causa de esto, los idealistas se han convertido en un grupo risible».
[204] *Briefe die neueste Literatur betreffend* 18 (1764), pp. 69-102.
[205] Scheffner, *Briefe an und von Johann Georg Scheffner*, I, p. 447.
[206] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, tr. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), p. 13.
[207] Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid: Alianza, 1990, pp. 61-62.

4. Una palingenesia y sus consecuencias (1764-1769)

[1] *Antropología*, p. 116, Madrid: Alianza, 1991.
[2] *Antropología*, pp. 241-242.
[3] *Antropología*, p 242.
[4] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 629; véase también p. 353.
[5] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 523.
[6] Ak 25.1 (Anthropologie Friedländer), p. 617.
[7] Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 136. Allison no suscribe esta concepción.
[8] Véase también Ak 9, p. 475.
[9] Ak 25.2 (Anthropologie Pillau), p. 822.
[10] Ak 25.2 (Anthropologie Mrongovius), p. 1385.
[11] Borowski, *Leben*, p. 71.
[12] Véase Lehmann, "Kants Lebenskrise", pp. 411-421. Lehmann sostiene que Kant sufrió tal "crisis vital" en 1764. Y las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* son, según él, indicativas de ello. Lehman enfoca esa crisis enteramente en términos teóricos, queriendo entender sus *"crisis de pensamiento como crisis vitales"* (p. 412). Pero este tratamiento es demasiado unilateral.
[13] Hamann, *Briefwechsel*, II, pp. 82, 119. Y este árido período duró hasta el final de su vida. Hamann, que se había mostrado muy interesado por la biblioteca y los manuscritos de Kypke durante los años 1779-80, no encontró nada significativo en sus restos literarios.
[14] Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, tr. y ed. Allan W. Wood y George DiGiovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 277 s. (Ak 7, pp. 55 s.).
[15] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 280 (Ak 7, p. 59). Compárense las pp. 508-509 de este volumen.

[16] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 280 (Ak 7, p. 58).

[17] Ak 25.2 (Menschenkunde), p. 1174.

[18] Se olvida demasiado a menudo que, para los antiguos filósofos, la filosofía era más un "modo de vida", semejante a la "religión", que una empresa teórica en nuestro sentido actual del término. Véase Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* [La filosofía como un modo de vida], tr. A. I. Davidson (Londres: Blackwell, 1995); véase también Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994), especialmente pp. 383 s.

[19] Platón, *República*, 604E.

[20] Ak 7, p. 104, subrayados incluidos.

[21] En su esquema para *La contienda de las facultades*, decía Kant: «Me formulé muy pronto ciertas reglas para mí mismo», y atribuyó a esas reglas su larga vida (Ak 23, p. 463).

[22] Véase "Insanity", en John W. Yolton, y otros (eds.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, 1991). Véase también Böhme y Böhme, *Das Andere der Vernunft*, pp. 389 s. Los Böhme sostienen que la hipocondría «es un producto de la Ilustración». En particular, «la negación de los afectos, la disciplina del cuerpo y la excesiva intelectualización del mundo entero (*Dasein*) conduce a una profunda disfunción de la existencia corporal inmediata» (p. 419). La hipocondría de Kant es el resultado de su racionalismo. Eso es falso. Decir que el concepto de "hipocondría" era una creación de la Ilustración es un sinsentido histórico. Ni tampoco tuvo que esperar Kant a la publicación en 1767 de la obra de J. U. Bilguer *Nachrichten an das Publikum in Absicht der Hypochondrie*. La hipocondría estaba presente en todas partes, en la literatura (en las novelas de Laurence Sterne y Tobias Smollett, o en el *Hudibras* de Samuel Butler, por ejemplo) y en la vida diaria. La afirmación de que el intento de controlar las propias emociones conduce a la hipocondría es una patraña psicológica. Por el contrario, parece darse por admitido –al menos en algunos círculos psicológicos– que el control de las emociones desagradables es una clave del bienestar emocional, y que dar rienda suelta a las emociones violentas (tales como el odio) es lo que lleva al desastre –tesis que los estoicos no hubieran desaprobado–. Finalmente, es un error tratar a la hipocondría de Kant como un fenómeno uniforme. Sus molestias iniciales, que estaban relacionadas con una opresión en el pecho y con palpitaciones, eran diferentes de sus dolencias de los últimos años, que tenían más un carácter "hepático".

[23] Susan Baur, *Hypochondria: Woeful Imaginings* (Berkeley: University de California Press, 1988), p. 22. Véase también Shell, *The Embodiment of Reason*, pp. 266-305 (Capítulo 10, "Kant's Hypochondria: A Phenomenology of Spirit", que contiene una historia breve de la hipocondría). No obstante, las conclusiones de Shell van demasiado lejos.

[24] Robert Burton, *Anatomía de la melancolía* (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997).

[25] Baur, *Hypochondria*, p. 27.

[26] Ak 2, p. 266.

[27] *Ibídem*.

[28] Ak 10, p. 231, véase también p. 344, y Ak 23, p. 463; igualmente tienen interés Borowski, *Leben*, p. 73, y Ernst König, "Arzt und ärztliches in Kant", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 5 (1954), pp. 113-154.

[29] Lehmann, "Kant's Lebenskrise", p. 418.

[30] Josef Heller, *Kants Persönlichkeit und Leben. Versuch einer Charakteristik* (Berlín: Pan Verlag, 1924), p. 65.

[31] Lehmann, "Kant's Lebenskrise", p. 420.

[32] La obra había sido ya criticada en el número 22 de marzo de las *Königsbergische Gelehrten und Politischen Zeitungen*. Para más información, véase Pia Reimen, "Struktur und Figurenkonstellation in Theodor Gottlieb von Hippels Komödie der Mann nach der Uhr", en Joseph Kohnen (ed.), *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte* (Fráncfort del Meno: Peter Lang 1994), pp. 199-263. Reimen cree que el modelo es Kant, pero no advierte que el Kant que Jachmann describe, y en el que ella se apoya, es el Kant de los años 1780 y 1790, no el Kant joven. Jachmann sostenía que Green era el modelo. Como también era Green el modelo de un comerciante en la novela de Johann Timotheus Hermes *Sophien's Reise von Memel nach Sachsen*. Hermes y Hippel fueron compañeros de estudios en Königsberg en 1757.

[33] Jachmann, *Kant*, p. 154.

[34] Véase Gause, *Die Geschichte der Stadt Königsberg*, II, p. 192; véase también Bogislav von Archenholz, *Bürger und Patrizier. Ein Buch vom Städten des Deutschen Ostens* (Darmstadt: Ullstein Verlag, 1970), pp. 311 s.

[35] Archenholz, *Bürger und Patrizier*, p. 311.

[36] Karl Hagen, "Gedächtnisrede auf William Motherby", *Neue Preußische Provincial-Blätter* 3 (1847), pp. 131 s.

[37] Karl Hagen, "Kantiana", *Neue Preußische Provincial-Blätter* 6 (1848), pp. 8-12, p. 9. Hagen observaba también que su amor por el orden y la puntualidad habían degenerado en "*Sonderbarkeit*", y que el rígido autocontrol inglés seguía siendo tan poderoso en él como lo era hacía cuarenta años. Véase también F. Reusch, "Historische Erinnerungen", *Neue preußische Provincial-Blätter* 5 (1848), p. 45.

[38] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, I, p. 255 (August 16). El texto alemán es un tanto ambiguo. No es necesario que fuera Green el autor de las cartas. Tal vez Green se limitó a transmitirle a Kant algunas de ellas (o a enviarle quizá algún libro de correspondencia publicado en Inglaterra). Werner Stark me sugirió otro tanto (y esto podría explicar por qué no se hallaron tales cartas entre la correspondencia de Kant).

[39] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 122 (Jachmann, *Kant*, p. 161).

[40] Fue un importante acontecimiento, que sorprendió a los británicos y que pudo ser contemplado como el primer signo de la inminente revolución. Los delegados enviados al llamado Congreso de la Ley del Timbre expresaron ante este la oposición de los colonos americanos a esta Ley en una Declaración de Derechos e Injusticias dirigida al rey, y en una serie de peticiones a las dos cámaras del Parlamento inglés. Las peticiones fueron rechazadas. Aquellos sucesos empujaron a Samuel Adams a fundar una sección denominada Hijos de la Libertad.

[41] Theodor Gottlieb von Hippel, *Der Mann nach der Uhr oder der ordentliche Mann. Lustspiel in einem Aufzuge*, ed. Erich Jenisch (Halle, 1928), pp. 36 s. (escena 2).

[42] Hippel, *Der Mann nach der Uhr*, pp. 59 s. (escena 11).

[43] Kraus en Reicke, *Kantiana*, p. 60 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 73). Compárese Jachmann, *Kant*, p. 161.

[44] Jachmann, *Kant*, p. 185.

[45] Reicke, *Kantiana*, p. 35: «Pero lo más probable es que él no tocara nunca un instrumento». Por otra parte, aunque es muy verosímil que nunca llegara a bailar, Kant asistía a muchos bailes. Más tarde, sin embargo, abandonó su afición por todas estas diversiones.

[46] Compárese Vorländer, *Immanuel Kant*, II, p. 27.

[47] Dos de sus otras hermanas jugaron un papel en la vida de Kant: Albertina, que se casó con Hartknoch, más tarde editor de Kant, y Sofía, que se convirtió en una de las mejores amigas de Hamann.

[48] Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 416. Esto proyecta también una interesante luz sobre su relación con Knutzen.

[49] Ak 25.2 (Menschenkunde), p. 966.

[50] Ak 25.2 (Menschenkunde), p. 967.

[51] Borowski, *Leben*, p. 83 (Kant no vio este comentario).

[52] Heilsberg dijo que «en sus últimos años» Kant colocó todo su dinero en esta empresa (Reicke, *Kantiana*, p. 49).

[53] Ingrid Mittenzwei, *Preussen nach dem Siebenjährigen Krieg: Auseinandersetzungen zwischen Bürgertum und Staat um die Wirtschaftspolitik* (Berlín: Akademie Verlag, 1979), p. 11.

[54] Beck, "Moravians in Königsberg", pp. 347 s.

[55] Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 285. Véase también Ak 10, p. 48, pp. 13, 25.

[56] Ak 13, p. 24. Compárese Borowski, *Leben*, p. 43.

[57] Efectivamente, en una posdata a la carta confirmatoria del nombramiento de Lindner, las autoridades de Berlín le ordenaban a los funcionarios de la universidad que hicieran las gestiones necesarias para conseguirle pronto a Kant un puesto universitario (una carta posterior volvió a confirmar el interés de Berlín; véase Ak 13, p. 25).

[58] El sueldo incluía también "*Emolumente*", o bienes materiales tales como leña para el fuego. Esta modalidad formaba usualmente parte del salario durante el siglo XVIII en Prusia (y en otros lugares). Dadas las tendencias inflacionistas de la época, este detalle no era nimio. Pero no se sabe si Kant recibía o no estos bienes.

[59] En las propias palabras de Kant (Ak 10, p. 49). Durante la última parte de los años sesenta Kant administró también una colección de minerales y fósiles que había sido reunida por Saturgus. Véase Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 180.

[60] Véase también Werner Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 91. Hamann le comunicó a Scheffner que Kant estaba buscando un lugar para vivir y que uno de sus amigos tenía un apartamento cuya renta era de 40 táleros al año, pero que era extremadamente pequeño. Los 62 táleros que ganaba Kant le hubieran

permitido alquilar un apartamento claramente más decente. Y esa suma no era demasiado. En aquel tiempo un estudiante podía vivir con 200 táleros.

[61] Todas las obras de los años sesenta y algunas de las posteriores.

[62] Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 245: «Kant ha insistido mucho en trabajar inmediatamente por su retorno». Lo que él pudiera hacer no es claro, pero una de sus gestiones puede ser cursarle una petición al ministro Von Braxein. Kant intervino también al parecer en la contratación del sucesor de Lindner, Kreutzfeld. Véase Euler, "Kant's Amtstätigkeit", p. 83.

[63] En una carta a Kant del 7 de abril de 1744 Hamann se refería a «mi amigo el doctor Lindner». Esta expresión hubiera resultado extraña si Hamann lo hubiera considerado entonces amigo de Kant también.

[64] Compárese Kant, Ak 24.1 (Lógica, Blomberg), p. 36: «Pirrón era un hombre de gran perspicacia. Tenía el lema: *non liquet* [no es evidente], que él lanzaba a la cara de los prudentes sofistas para amortiguar su orgullo. Fue el fundador de los escépticos, que se llamaban también a sí mismos *Dsetetici*. Pero esta secta comenzó pronto a exagerar su escepticismo hasta tal punto que finalmente acabaron dudando de todo –incluso de las proposiciones matemáticas–». Hamann comparaba a Kant con Sócrates ya en 1759, y se sirvió de Hume y de (lo que para él eran) argumentos humeanos para persuadir a Kant de que era "razonable" rechazar los ideales de la Ilustración en favor de una fe religiosa fundamentalista.

[65] Ak 2, p. 307. Véase también Ak 20, p. 175: «La duda que yo adopto no es dogmática sino una duda de aplazamiento (*Aufschub*). Los *Dsetetici* (de *dsetein*) son los que indagan. Yo reforzaré sus razones por ambos lados. Es normal que se sienta temor ante tal empresa. La especulación no es una cuestión de necesidad. Los conocimientos de las últimas razones de las cosas son ciertos. El método de la duda es útil porque hace que el alma no actúe partiendo de la especulación sino de un sano entendimiento (sentido común). Lo que yo busco es el honor de Fabius Cunctator».

[66] Véase, por ejemplo, Sexto Empírico, *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God*, ed. Philip p. Hallie, tr. Sanford G. Etheridge (Indianápolis: Hackett, 1985), p. 32: «Ahora la disciplina escéptica es llamada "dstética" (inquisidora)...».

[67] Ak 2, p. 308.

[68] Ak 2, pp. 309 s.

[69] Véase Martin L. Davies, *Identity or History? Marcus Herz and the End of the Enlightenment* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), p. 7. Véase también Steffen Dietzsch, "Kant, die Juden und das akademische Bürgerrecht in Königsberg", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Köhnen, pp. 111-126.

[70] Dietzsch, "Kant, die Juden und das akademische Bügerrecht", pp. 123 s.

[71] Pero véase Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 94. Stark observa que Herz asistió a las clases *"nachweislich"* de Kant solo en el verano de 1768. Pero nada impide que hubiera asistido también a sus clases en el semestre de invierno de 1766-67.

[72] Véase Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 94.

[73] Véase Davies, *Marcus Herz*, p. 228. Davies cree que aquellos dolores eran

más bien de naturaleza psicosomática, que tenían que ver con la falta de aceptación social y las tensiones de la aculturación (p. 29). Pero Kant y Kraus tenían problemas similares sin tener tales tensiones.

[74] Ak 10, p. 99. Sigo la traducción de Davies, *Marcus Herz*, p. 19.

[75] Davies, *Marcus Herz*, p. 227.

[76] Hablaré más de esto en el capítulo siguiente. Otro estudiante de Kant durante este período fue Karl Gottlieb Fischer (1745-1801), que estudió con Kant en torno a 1763. Asistió a las clases de Kant de geografía física y física teórica. Posteriormente, en 1774, volvió a las clases de Kant acompañado de Karl Ludwig Alexander zu Dohna. Véase Stark, "Kant als akademischer Lehrer", pp. 51-70.

[77] Ak 10, p. 83.

[78] Mortzfeld según Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 75.

[79] Hippel, *Sämtliche Werke* XIII, pp. 66 s.

[80] Von Dülmen, *The Society of the Enlightenment*, pp. 87 s.

[81] Henriette Herz, en Rolf Strube (ed.), *Sie saßen und tranken am Teetisch. Anfänge und Blütezeit der Berliner Salons, 1789-1871* (Múnich: Pieper Verlag, 1991), p. 46.

[82] Herz, en *Berliner Salons*, 1789-1871, p. 47.

[83] Von Dülmen, *The Society of the Enlightenment*, p. 93. Su discusión completa de los "amistosos círculos literarios" (pp. 93-104) es aquí relevante.

[84] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 92.

[85] Véase Hamann, *Briefwechsel*, II, p. 405. A Herder el 27 de diciembre de 1767: «Ayer recibí la visita del dueño de la moneda Goeschen y del Magister Kant». En junio de aquel mismo año Hippel se refirió a Goeschen como "la única persona" con la que había tenido relaciones sociales (véase Schneider, *Hippel*, p. 162).

[86] Las oficinas del negocio de Jacobi estaban en el n.º 29 de la Magistergasse, la misma calle en la que había vivido Kant durante los años sesenta. Véase Archenholz, *Bürger und Patrizier*, p. 302, y Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 90.

[87] Hamann, *Briefwechsel*, p. 315 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 53). Hamann no conocía a Jacobi cuando este arreglo fue acordado.

[88] Jachmann, *Kant*, p. 157.

[89] Ak 10, p. 39.

[90] Archenholz, *Bürger und Patrizier*, pp. 299-302.

[91] Ak 10, p. 58.

[92] Schneider, *Hippel*, p. 173. Para las críticas de las interpretaciones aportadas por dieciséis franceses, dos italianos, dos daneses y quince alemanes, véase Schneider, *Hippel*, pp. 173 s. y el Apéndice 9-27, que vuelve a publicarlas.

[93] Véase Hippel, *Werke*, XIII, pp. 59, 60, 64-67.

[94] Hippel, *Werke*, XIII, p. 103.

[95] Hippel, *Werke*, XIII, p. 120.

[96] Hippel, *Werke*, XIII, p. 121; véase también Vorländer, *Kants Leben*, pp. 136 s.

[97] Más tarde volvieron a tener contacto. Hamann, que conocía mucho a

Goeschen y que había sido invitado con frecuencia por él durante los primeros años setenta, no continuó tampoco la relación. En noviembre de 1786 informaba que «su anterior conexión con esta casa había cesado desde hacía algunos años», pero que había recibido de ellos algunos libros (Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 56). En diciembre de ese mismo año habla de una cena «en la cual estaban presentes Hippel, Kant, los consejeros del Tribunal Penal Lilienthal, Jenisch y Goeschen, a quien yo no había visto desde hacía años y con el cual solía comer antes todos los jueves» (Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 75; véase también p. 216, donde dice que después de "muchos años" fue invitado nuevamente por los Goeschen). El hecho de que Kant no volviera a pisar la casa de los Goeschen no le impidió mantener algunos contactos sociales con su anterior amigo en otras ocasiones –al menos después de que Jacobi hubiese muerto.

[98] Ak 20, p. 99.

[99] Jachmann, *Kant*, p. 166.

[100] Schneider, *Hippel*, p. 169.

[101] Hippel, *Sämtliche Werke*, XIII, p. 85 (Schneider, *Hippel*, p. 169).

[102] Hippel, *Sämtliche Werke*, XIII, p. 84 (Schneider, Hippel, p. 167).

[103] Hippel, *Sämtliche Werke*, XIII, p. 129.

[104] Hippel, *Sämtliche Werke*, XIII, p. 33.

[105] Ak 7, p. 308.

[106] El poema es muy largo, y aduce varias razones para no casarse: el Papa no está casado, los filósofos más famosos no se casaron, el mundo es viejo, las mujeres no son ya como solían ser, el matrimonio es caro, etc. El poema en su conjunto es un tanto aburrido, al menos para los patrones actuales. Las dos últimas estrofas dicen: «Komm ich nach schon geschloßnem Bunde / zu spät mit meinen Gründen an; / so führ ich einen Spruch im Munde, / Der euch die Zeit vergülden kann / Da habt ihr ihn so kurz als möglich: Gefallet Gott und seyd vergnügt, / lebt glücklich, fröhlich, redlich, klüglich / liebt, küsset, hoffet, kriegt und wiegt. Wird nichts von allem diesen wanken, / und hält ein jedes sein Gewicht; / so schraub ich meinen Satz in Schranken, / denn widerrufen schickt sich nicht. / Wenn Regeln noch so gut gedeyen, / kommt doch was auszunehmen dar; / Die Regel bleibt: Man muß nicht freyen, / doch excipe, solch ein würdig Paar!!». Véase Hagen, *"Kantiana"*, pp. 8-12. Hagen afirma que un amigo de Kant guardó el poema en su biblioteca por el gran respeto que Kant le inspiraba.

[107] Scheffner, *Mein Leben*, pp. 123, 125.

[108] Scheffner, *Mein Leben*, p. 205; en abril de 1771 Scheffner se instaló permanentemente en Königsberg (Scheffner, *Mein Leben*, p. 144).

[109] Scheffner, *Briefe*, I, p. 272; compárese también con Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 92.

[110] Véase Ak 13, pp. 20 s. A los argumentos aquí aducidos, podría añadirse el hecho de que la ocupación rusa solo acabó en el verano de 1762 (y que Prusia y Rusia habían acordado a comienzos de ese mismo año costear la guerra contra Dinamarca).

[111] El científico y teólogo sueco, conocido por sus visiones de los espíritus y almas de los muertos, se había hecho famoso en aquel tiempo. Sus escritos

inspiraron a sus seguidores el establecimiento de la Iglesia de la Nueva Jerusalén después de su muerte.

[112] Ak 112. Ak 10, p. 71 (compárese Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. lxvii).

[113] Herder, *Werke*, ed. Suphan XXIV, pp. 24 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 67).

[114] Ak 10, p. 69.

[115] Immanuel Kant, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid: Alianza, 1987, p. 70.

[116] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 336 (Ak 2, p. 348)

[117] Ak 2, p. 271. Kant escribió este ensayo a petición del tutor privado de la casa en la que prestaba sus servicios; el tutor pensaba que ese ensayo podría ayudar a calmar a la madre de su pupilo. Borowski, *Leben*, p. 52 (Kant vio esta nota y no hizo ningún comentario).

[118] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 306 (Ak 2, p. 319); *Sueños*, p. 25

[119] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 355 (Ak 2, p. 369); *Sueños*, p. 105.

[120] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. p. 359. (Ak 2, p. 373; *Sueños*, p. 111.

[121] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 358 (Ak 2, p. 372); *Sueños*, p. 110.

[122] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 355 (Ak 2, p. 369); *Sueños*, p. 105-6.

[123] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 339 (Ak 2, p. 352); *Sueños*, p. 76.

[124] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 315 (Ak 2, p. 328); *Sueños*, p. 40.

[125] Kant, *Of the Beautiful and Sublime*, tr. Goldthwait, p. 8.

[126] Ak 2, p. 311.

[127] Erich Adickes, *Kant-Studien* (Kiel y Leipzig, 1895), p. 52. Compárese también su extenso ensayo sobre "Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems", *Kant-Studien* 1 (1897), pp. 9-59, 161-196, 352-415, especialmente pp. 11 s.

[128] Adickes, *Kant-Studien*, p. 67.

[129] Adickes, *Kant-Studien*, p. 70. Sin embargo, en los comienzos de los sesenta, la visión que tiene Kant del análisis es "enteramente racionalista" (p. 81), y el punto de partida básico de su filosofía no ha cambiado: «El trasfondo racionalista de la epistemología kantiana es por tanto en 1763 exactamente el mismo que el que tenía en 1755. Lo dado, el punto de partida, son conceptos que están potencialmente contenidos en la mente. Lo único que requieren es el influjo físico... y la potencialidad se convierte en realidad» (p. 82).

[130] Adickes, *Kant-Studien*, p. 99.

[131] Adickes, "Die bewegenden Kräfte", p. 18.

[132] Aunque "*Umkippungen*" es el término que usa Kant (Ak 10, p 55), eso no indica necesariamente un cambio radical. Kant dice también que en cada uno de estos cambios él intenta mostrar de qué modo sus propios errores e intuiciones dependen del método que haya seguido.

[133] Véase, por ejemplo, Herman-J. de Vleeschauwer: *The Development of*

Kantian Thought: The History of a Doctrine, tr. A. R. C. Duncan (Londres: Thomas Nelson & Sons, 1962), p. 37. Vleeschauwer pone más énfasis en el newtonismo de Kant, pero también sostiene que Kant no llegó a convertirse nunca en un empirista. Véase también Lewis White Beck, "The Development of Kant's Philosophy before 1769", en *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969), pp. 438-456. Beck afirma que Kant «no fue nunca un wolffiano ortodoxo» (p. 439), que era «newtoniano no solo en su cosmología, sino también en su teoría de la ciencia» (p. 441), a la vez que pone en Crusius más énfasis que Adickes (pp. 451 s.). Véase también su ensayo "A Prussian Hume and a Scottish Kant", en Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume* (New Haven/Londres: Yale University Press, 1978), pp. 113 s., donde discute con especial calor el tratamiento kantiano del problema de la causalidad y distingue entre una fase "prehumeana" en torno a 1755/56 y una "cuasihumeana" que se extiende desde 1762/63 hasta 1770. Por su parte, Karl Ameriks, apoyándose principalmente en la teoría kantiana de la mente, sostiene, por ejemplo, que hay en Kant un movimiento desde una posición más empirista hasta una más racionalista. Y así observa que, «en sus primeras publicaciones, Kant puede ser descrito (relativamente hablando) como un empirista», y que en el segundo período (en torno a 1762) su filosofía está «mucho más orientada hacia intereses no empíricos y racionalistas». A continuación procede a diferenciar un «tercer período escéptico» que, a juicio de Ameriks, es perfectamente natural «en vista de algunas obvias dificultades planteadas por los precedentes desarrollos racionalistas», y «un cuarto período crítico en la filosofía de Kant que se sitúa aproximadamente después de 1768». Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (Oxford/Nueva York: Clarendon Press, 1982), pp. 14 s. En un cierto sentido, Ameriks y otros investigadores de Kant tiene razón, desde luego. Kant tenía preocupaciones racionalistas, empiristas, e incluso escépticas. Y en diferentes obras, diferentes intereses tuvieron la primacía.

[134] Vleeschauwer, *Development*, p. 1.

[135] Louis E. Loeb (entre otros) ha argumentdo de manera convincente que estas etiquetas distorsionan seriamente incluso nuestra imagen de las líneas maestras de la temprana filosofía moderna. Véase su *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1981). Véase también John Cottingham, *The Rationalist*, vol. 4 de *A History of Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 1-10. Cottingham observa bastante correctamente que el racionalismo no es un tejido continuo y sin costura, sino más bien un racimo de opiniones que se solapan.

[136] Beck, *Early German Philosophy*, p. 267.

[137] Esto no significa, por supuesto, que su "filosofía crítica" no contenga "elementos precríticos" o que la vida y el pensamiento iniciales de Kant sean irrelevantes para una discusión de su posición madura. Lo único que significa es que debemos evitar concebir al "Kant precrítico" de acuerdo con nuestra idea del "Kant crítico".

[138] Ak 10, p. 74 (inexistente en Kant, *Correspondence*, tr. Zweig).

[139] George S. Pappas, "Some Forms of Epistemological Scepticism", en George S. Pappas y Marshall Swain (eds.), *Essays in Knowledge and Justification* (Ithaca: Cornell University Press 1978), pp. 309 s.

[140] Sabemos que Kant creía que el fracaso de sus predecesores, de sus contemporáneos, e incluso de él mismo, era achacable al método seguido hasta entonces, y que él esperaba llegar más lejos con la adopción de un nuevo método.

[141] Ak 10, p. 97.

[142] Immanuel Kant, tr. Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1998), p. 8. (Las subsiguientes referencias a esta obra serán dadas en el cuerpo del texto y consistirán en una "A" y/o una "B" [indicativas, respectivamente, de la 1.ª y la 2.ª edición originales de la *Crítica de la razón pura* (T)] seguidas por el número de página.)

[143] Kant añade en una nota a pie de página que «la indiferencia, la duda y, finalmente, la crítica severa, son en sí mismas pruebas de un profundo hábito de pensamiento», al menos hasta que la filosofía crítica haya completado su obra.

[144] Kant, Ak 16, p. 457 [Refl. 2660]; véase también *Logik Blomberg* (1771), Ak 24.1, pp. 36, 83, 212 s., 105, 159. Kant sostiene que la «tendencia a decidir es el camino más seguro al error» y adscribe a muchos filósofos un "orgullo dogmático". Compárese también Giorgio Tonelli, "Kant und die antiken Skeptiker", en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*, ed. Dieter Henrich y Giorgio Tonelli (Hildesheim: Olms, 1967): Un *Materialübersicht* muy útil. Véase también Enno Rudolph, *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der Kritik der reinen Vernunft* (Múnich: Eugen Fink Verlag, 1978), y Ludwig Weber, *Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants skeptische Methode* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1976).

[145] Ak 24.1 (Logik Herder), p. 4.

[146] Ak 27.1 (Praktische Philosophie Herder), p. 23.

[147] Ak 27.1 (Praktische Philosophie Herder), p. 79.

[148] Kant, *Sueños de un visionario*, p. 41.

[149] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 55.

[150] Beck, "A Prussian Hume and a Scottish Kant", pp. 65 s. Ameriks subraya también la dimensión ética en los escritos kantianos de este período.

[151] Dieter Henrich, "The Concept of Moral Insight", tr. Manfred Kuehn, en D. Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, ed. R. Velkley (Cambridge: Harvard University Press, 1994), pp. 55-88.

[152] *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, II, 2 (1759). Cito por la 2.ª ed. de 1762, pp. 290 s.

[153] *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* era el título de una obra de Johann August Eberhard (Berlín, 1776). El libro era la respuesta a una cuestión propuesta por la Academia de Prusia al objeto de obtener una teoría más precisa del pensamiento y la sensación. Eberhard informaba que el problema exigía específicamente que «1) se desarrollaran con precisión las condiciones originales de este doble poder del alma al igual que sus leyes generales; 2) que se investigase exhaustivamente de qué modo eran mutuamente dependientes entre sí esos dos poderes del alma, y cómo era esta influencia

mutua, y 3) que se indicasen los principios según los cuales podemos juzgar hasta qué punto la habilidad intelectual (el genio) y el carácter moral del hombre dependen del grado de su fuerza y vivacidad como también del cultivo de estas dos facultades mentales...» (pp. 14 s).

[154] Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, ed. F. Bamberger, y otros (Stuttgart/Bad Canstatt, 1931-), II, p. 183.

[155] Mendelssohn, *Schriften*, II, p. 184.

[156] Tomo este término de la obra de Lewis White Beck, *Kant Selections* (Nueva York/Londres: Scribner Macmillan Publishing Co., 1988), p. 28. Pero mientras que él lo usa para referirse a la continuidad de la ciencia y la metafísica, yo lo utilizo para designar la noción emparentada de la relación entre sensibilidad y razón.

[157] Immanuel Kant, *Enquiry into the Distinctness of the Fundamental Principles of Natural Theology and Morals*, en *Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy*, tr. Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 285 (Ak 2, p. 300).

[158] Kant, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid: Alianza, 1990, p. 47.

[159] Kant, *De lo bello y lo sublime*, p. 45. Véase también p. 62, donde Kant encuentra que «a los que obran por los impulsos de su buen corazón... no puede atribuírseles más que un mérito relativo». Aunque las reglas generales puedan ser más peligrosas, también son más meritorias cuando son correctas.

[160] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 273 (Ak 2, p. 299).

[161] Kant, *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, p. 372 (Ak 2, p. 383).

5. Años de silencio (1770-1780)

[1] Ak 10, p. 91.

[2] Véase Paul Schwartz, *Die Gelehrtenschule Preußens unter dem Oberschulkollegium (1787-1806) und das Abiturientenexamen. Monumenta Germaniae Paedagogica*, núm. 50 (1912), pp. 586 s. Véase también Euler y Stiening, '"... und nie der Pluralität widersprach'?", p. 64.

[3] A esto habría que añadir, sin embargo, los 60 táleros del sueldo de ayudante de biblioteca.

[4] Davies, *Identity or History*, p. 20. Davies remite a Jolowicz, *Geschichte der Juden in Königsberg*, p. 92, y a Hans Jürgen Krüger, *Die Judenschaft in Königsberg in Preußen 1700-1802* (Marburgo, 1966).

[5] Ak 12, p. 208. Véase también Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 239.

[6] Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (1770)*, tr. R. Ceñal, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 10.

[7] Kant, *Principios formales...*, p. 10.

[8] Kant, *Principios formales...*, p. 10.

[9] Kant, *Principios formales...*, p. 12.

[10] Kant, *Principios formales...*, p. 13.

[11] Este punto de dogmatismo fue abandonado más tarde por Kant, pero esto es otra historia.

[12] Kant, *Principios formales...*, p. 12.

[13] Kant, *Principios formales...*, p. 32.

[14] Kant, *Principios formales...*, p. 40.

[15] *Ibidem.*

[16] Kant, *Principios formales...*, pp. 13-14.

[17] Utilizo A576/B604 para desencarnar esta noción.

[18] Kant, *Principios formales...*, p. 14.

[19] Kant parece haber leído al mismo Platón. Pero, como Michael Gill me ha señalado, mucho de lo que aquí dice puede también hallarse en las obras de los llamados platónicos de Cambridge, de los cuales Cudworth es un buen ejemplo. Probablemente Kant los conocía bien. Véase Ralph Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freewill*, ed. Sarah Hutton (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[20] Kant, *Principios formales...*, p. 14.

[21] Kant, *Principios formales...*, p. 32.

[22] Kant, *Principios formales...*, p. 32.

[23] Reinhard Brandt, "Materialien zur Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* (John Locke und Johann Schultz)", en *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781-1981*, ed. Ingeborg Heidemann y Wolfgang Ritzel (Berlín: de Gruyter, 1981), pp. 37-68, p. 66. Existe una traducción inglesa de esta revisión en Johann Schultz, *Exposition of Kant's Critique of Pure Reason*, tr. James C. Morrison (Ottawa: University of Ottawa Press, 1995).

[24] Ak 10, p. 133.

[25] Ak 10, p. 134; a juicio de Kant, las objeciones planteadas por Lambert eran esencialmente las mismas. Igualmente despreció otra objeción por parecerle simplemente un malentendido

[26] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 74 (Ak 10, p. 133).

[27] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 67 s. (Ak 10, pp. 113 s.).

[28] Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 134 (Ak 2, p. 399).

[29] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 69 (Ak 10, p. 115).

[30] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 69 s. (Ak 10, pp. 115 s.).

[31] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 66 (Ak 10, pp. 110).

[32] Lambert no se limitó a afirmar esto, sino que trató de demostrarlo en el resto de su carta. Un análisis de sus argumentos nos llevaría demasiado lejos, pero impresionaron a Kant y le hicieron reflexionar más profundamente sobre los problemas que había planteado en la disertación

[33] Ak 10, p. 132.

[34] Lambert la recensionó en la *Allgemeine deutsche Bibliothek* 20 (1773), p. 227, y la caracterizó como una ulterior elaboración de una serie de comentarios en defensa de la tesis que no iban mucho más allá del propio Kant.

[35] Markus Herz. *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, ed. Elfried Conrad Heinrich P. Delfosse y Birgit Nehren (Hamburgo: Meiner Verlag, 1990), p. 64.

[36] Herz, *Betrachtungen*, p. 64.

[37] Herz, *Betrachtungen*, pp. 64 s., continúa: «Sin duda alguna, usted objetará la tesis que yo mantengo aquí al citar un caso en el que la causa precede al efecto en el orden de la naturaleza, aunque, según el orden de la existencia,

las dos cosas son simultáneas, como ocurre con el fuego y la luz. Aquí el primero contiene la causa de la segunda, pero sin embargo no puede existir sin ella. Por innegablemente que esto pueda ser probado por la razón pura, una observación más exacta de nuestro modo de representarnos este fenómeno siempre que pensamos en el fuego y la luz nos descubrirá que nunca los contemplamos como causa y efecto, sino como determinaciones que constantemente co-existen en un sujeto común. Tan pronto como llamamos a uno de ellos causa de la otra, estamos presuponiendo implícitamente que hubo algún momento en el cual uno existía sin la otra. Nos resulta enteramente imposible pensar una causa eficiente sin representárnosla a nosotros mismos como ligada –por así decirlo– con la producción del efecto. Esto es lo que nos fuerza a asignar a la causa un momento en el cual se nos aparece como algo activo».

[38] El editor de las obras completas de Hamann creyó que este ensayo era del propio Hamann y lo incluyó en el volumen como una de sus obras originales. Véase Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Josef Nadler (Viena, 1949-1953), IV, pp. 364-370.

[39] Véase Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, 2.ª ed. (Halle, 1925,), II, p. 932. Véase también Charles W. Swain, "Hume and the Philosophy of David Hume", *Journal of the History of Philosophy* 5 (1967), pp. 343-351.

[40] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Felix Duque (Madrid: Tecnos, 1988).

[41] Hume *Tratado*, p. 381. Véase también O. Bayer, "Hamann's Metakritik im ersten Entwurf", *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 435-453. Bayer advierte sobre el cambio de la expresión "en Inglaterra" por la de "en nuestro país", pero no sobre la supresión del último párrafo. De este modo, todo el que no conociera muy bien el *Tratado* de Hume –y en el siglo XVIII no había muchos en Alemania que cumplieran este requisito– hubieran estado perfectamente justificados en suponer que el autor era Hamann. Pero quizá no sea tan fácilmente excusable que varios de los editores de Hamann cayeran también en este mismo error. El más imperdonable es probablemente el cometido por Stefan Majetschak, cuyo volumen *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes. Ein Hamann Brevier* (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988) incluye la primera parte de esta traducción como texto original de Hamann mucho tiempo después de que todo el mundo supiera ya que ese texto no era suyo.

[42] Hume, *Tratado*, pp. 373-374. Si definimos la "antinomia" como una contradicción entre los principios básicos de la mente humana, entonces este pasaje encierra una antinomia. Para más información sobre este problema, véase Manfred Kuehn, "Kant's Conception of Hume's Problem", *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), pp. 175-193, y "Hume's Antinomies", *Hume Studies* 9 (9 de abril de 1983), pp. 25-45, como también "Kant's Transcendental Deduction: A Limited Defense of Hume", en *New Essays on Kant*, ed. Bernard den Ouden (Nueva York/Berna: Peter Lang Publishing, 1988), pp. 47-72, y "Reid's Contribution to Hume's Problem", en *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid, and their Contemporaries*, ed. Peter Jones (Edimbur-

go: University of Edinburgh Press, 1989), pp. 124-148. El artículo sobre "Kant's Conception Hume's Problem" ha originado alguna controversia –especialmente en Alemania–. Gran parte de ella se debe al hecho de que Lothar Kreimendahl y Günter Gawlick introdujeron una buena parte de mi relato en su *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987). Admitiendo que el pasaje traducido ofreciera una antinomia, y que fue este pasaje el que despertó a Kant, Gawlick y Kreimendahl criticaron la fecha de 1771 que yo había adjudicado al despertar de Kant y ofrecieron a su vez una interpretación distinta de la razón de que las antinomias de Hume fueran importantes para Kant. En particular, mantenían que Kant había leído los "Pensamientos nocturnos" humeanos dos años antes, esto es, en 1769, y que las antinomias de Hume habían conducido a Kant a formular la versión final de su propia doctrina de las antinomias. Kreimendahl siguió elaborando esta versión en *Kant – Der Durchbruch von 1769* (Colonia: Dinter, 1991). Diversos críticos de la obra de Gawlick y Kreimendahl consideraron también necesario criticar mi posición (y en su gran mayoría la han criticado como si esencialmente fuera la misma postura que la de ellos). Véanse Rudolf Lüthe: recensión de G. Gawlick y L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, en *Philosophischer Literaturanzeiger* 40 (1987), pp. 209-212; Lewis White Beck, recensión G. Gawlick y L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung in Eighteenth-Century Studies* 21 (1988), pp. 405-408; Wolfgang Carl, recensión de G. Gawlick and L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, en *Philosophische Rundschau* 35 (1988), pp. 207-214, p. 211; Wolfgang Carl, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Abhandlungen Akademie Göttingen 182 (Gotinga/Zúrich: Vandenhoek & Ruprecht, 1989), pp. 50, 150, 156, y Reinhard Brandt, recensión de L. Kreimendahl, *Der Durchbruch von 7769*, en *Kant-Studien* 83 (1992), pp. 100-111. El único que distingue adecuadamente mi posición de la de Gawlick y Kreimendahl es Lorne Falkenstein, "The Great Light of 1769 – A Humeian Awakening? Comentarios sobre la versión de Lothar Kreimendahl de la influencia de Hume sobre Kant", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), pp. 63-79. Como muy correctamente observa Lorne Falkenstein, Kreimendahl y Gawlick sostenían que, gracias a la traducción de Hume realizada por Hamann, Kant descubrió la Antinomia de la Razón Pura en 1770 simplemente porque él no tenía aún una concepción clara de la razón en tanto que opuesta al entendimiento. Todo lo que yo intenté mostrar era que tomando en préstamo un concepto de la biología, la Antinomia como parte específica del sistema de Kant evolucionó filogenéticamente a partir de un problema muy indiferenciado al principio que estaba compuesto por lo que más tarde se convirtió en el problema de la Deducción Tracendental y por la Analítica Trascendental. En este núcleo estaban encerrados algunos de los orígenes del problema crítico que Kant trató de resolver en su primera *Crítica*.

[43] Ak 19, pp. 116, 118 s.; véase también p. 133.

[44] Ak 19, pp. 116 s.

[45] Ak 19, p. 103.

[46] Ak 19, p. 117.

[47] Lo cual hace pensar también en la distinción de Hutcheson entre razones justificativas y razones excitativas.

[48] Ak 19, p. 119.

[49] *Ibidem*. Véase también p. 120: «Los principios supremos del juicio moral son racionales, aunque son meramente principios formales. Esos principios no determinan ninguna meta, sino solo la forma moral de toda meta...».

[50] Ak 19, p. 122.

[51] Ak 19, p. 120.

[52] Ak 19, p. 108.

[53] Ak 19, p. 110.

[54] Ak 5, p. 152. Véanse, por ejemplo, las pp. 144-151 de este volumen.

[55] En varias cartas se quejaba de su salud. Véase, por ejemplo, Ak 10, pp. 83, 95, 99.

[56] Ak 10, p. 95.

[57] Stark, "Kant als akademischer Lehrer", p. 57 n.

[58] Stark, "Introduction", Immanuel Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, publicados por la Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Part IV: *Kants Vorlesungen*, vol 25, ed. Reinhard Brandt y Werner Stark (Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1997), 25.1, pp. ci s. La suposición de Vorländer de que Kant obró así por ganar tiempo para escribirlo es falsa; Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 199.

[59] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", p. 337. Kant explicó también esta disciplina en 1775, 1777-78, 1779-80 y 1781-82. Usualmente daba su clase de 8 a 9 de la mañana, pero a veces también de 10 a 11 y de 3 a 4 de la tarde.

[60] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 236, 239. Véase también Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 199; Stark, *Nachforschungen*, p. 321.

[61] Stark, "Einleitung", Ak 25.1, p. c.

[62] Ak 10, p. 145.

[63] Ak 10, p. 242. Dada la popularidad de las clases de Kant sobre antropología, no deja de ser un tanto sorprendente que solo publicara una versión de esas clases en 1798, al final de su carrera académica, y que la multitud de transcripciones realizadas por los estudiantes fueran asequibles solo muy raramente. Aparte de la publicación de Fr. Chr. Starke en 1831 de una transcripción de las clases de Kant y de un libro que da consejos para conocer al hombre y al mundo, basado también en transcripciones de sus clases, no apareció mucho más. El volumen 15 (1913) de la edición de la Academia, que contiene las auténtcas reflexiones de Kant sobre temas antropológicos, representó un paso más hacia un mejor conocimiento de sus ideas antropológicas, pero las diferentes transcripciones de las clases de Kant sobre antropología tuvieron que esperar hasta 1997. Ahora son asequibles en el volumen 25 de la edición de la Academia.

[64] Werner Stark, *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants* (Berlín: Akademie Verlag, 1993), p. 326. Véase también Jachmann, *Kant*, p. 126, y Rink, *Ansichten*, p. 33.

[65] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 220 s.

[66] El grupo de los ciudadanos académicos era mucho mayor que el grupo

formado por los estudiantes y el personal de la Facultad. El decano era un miembro temporal del Senado. Como uno de los cuatro profesores más viejos de la Facultad, Kant se convirtió en miembro permanente del Senado en 1780.

[67] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 44, y Euler, "Kants Amtsgeschäfte", p. 75. Kant fue decano durante el semestre de verano de 1776, los semestres de invierno de 1779-80, 1782-83, 1785-86, 1787-88, el semestre de verano de 1791 y el de invierno de 1794-95.

[68] Reicke, *Kantiana*, p. 19 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 132 s.). Véase también Euler y Dietzsch, "Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg", pp. 99-101. Euler y Dietzsch muestran que Kant no permitía, de hecho, que todo el mundo aprobara.

[69] Jachmann, *Kant*, p. 146 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 221 s.). Esto ocurría en 1783. Jachmann contradecía, sin embargo, la versión de los otros al afirmar que Kant tenía fama de ser bastante estricto.

[70] Weymann había sido docente primeramente en la escuela Löbenichts, pero más tarde fue nombrado vice principal en el *Altstädtische Gymnasium*. Puesto que no le estaba permitido enseñar en la universidad (al menos en parte por causa de Kant; sus invectivas contra él debieron ser envenenadas). No deja de ser interesante que el director no era el único en estar atemorizado. También el "Inspector de la escuela compartía sus sentimientos". Este episodio puede explicar por qué pensaba Jachmann que Kant era "estricto".

[71] Véase Stark, *Nachforschungen*, pp. 327 s.

[72] Apareció en Königsberg in 1780.

[73] Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 227.

[74] En un manuscrito de antropología no publicado (Dohna), anota Kant que «fue el fracaso de Basedow lo que le hizo beber demasiado [vino de] Málaga».

[75] Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in drei Bänden*, ed. Sigrid Damm (Múnich/Viena: Hanser Verlag, 1987), III, pp. 83 s. El poema completo consta de doce versos.

[76] Lenz, *Werke und Briefe*, II, p. 499. Él también afirmaba que la fe es un "*complementum moralitatis*", tal como hacía Kant (p. 513).

[77] No toda la teoría de Lenz es kantiana, por supuesto. Lenz pensaba que la perfección y la felicidad (concorde con la perfección) eran los dos pilares de la filosofía moral. El ensayo fue escrito en Estrasburgo, no mucho después de que Lenz hubiera abandonado Königsberg.

[78] Voigt, *Kraus*, p. 21.

[79] Véase Kurt Röttgers, "Christian Jakob Kraus (1753-1807)", *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 29 (1994), pp. 125-135, p. 128.

[80] Voigt, *Kraus*, pp. 26 s.

[81] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 205.

[82] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 242.

[83] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 260.

[84] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 261.

[85] Kant, *Correspondence*, p. 93 (Ak 10, p. 248).

[86] Voigt, *Kraus*, p. 87.

[87] Ludwig von Baczko, *Geschichte meines Lebens*, vol. I (Königsberg: Unzer, 1824), pp. 187 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 118 s.).

[88] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 90 s., p. 91. Kraus dijo más tarde que él «hablaba en el aula solo para las mejores cabezas» (Voigt, *Kraus*, p. 401). No era precisamente este el enfoque que Kant seguía.

[89] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 91.

[90] Ak 10, p. 242.

[91] Baczko, *Geschichte meines Lebens*, I, pp. 220 s. Véase también Thomas Studer, "Ludwig von Baczko. Schriftsteller in Königsberg um 1800", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Kohnen, pp. 399-424, véase especialmente la p. 413. Studer cita otro pasaje en el que Baczko explica que el consejo de Kant fue resultado, al menos en parte, de un encuentro más privado. Kant, que vivía en la casa de Kanter, observó que Baczko leía con frecuencia libros de viajes, y por ello lo animó a estudiar geografía y antropología. Los dos relatos no son incompatibles.

[92] Baczko, *Geschichte meines Lebens*, II, pp. 222-223 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 120 s.).

[93] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 210.

[94] Baczko, *Geschichte meines Lebens*, II, pp. 13 s. (no en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*).

[95] Adolf Porschmann, "Die ersten Kantianer in England", en *Studien zur Geschickte des Preussenlandes*, ed. Ernst Bahr (Marburgo: N. G. Elwert Verlag, 1963), pp. 470-482.

[96] Véase A. F. M. Willich, *The Elements of the Critical Philosophy* (1798; reimpr. Nueva York: Garland, 1977).

[97] Salomon Maimon, *The Autobiography of Salomon Maimon*, tr. Hugo Bergmann (Londres: The East and West Library, 1954), p. 94.

[98] Véanse más adelante las dos páginas finales de la sección titulada "El famoso anfitrión..." del capítulo 8.

[99] Stark, "Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770".

[100] Stark, "Kant als akademischer Lehrer", p. 67.

[101] Rink, *Ansichten*, pp. 43 s.

[102] Ak 10, p. 231.

[103] Ak 10, p. 236.

[104] *Ibidem*.

[105] Ak 10, p. 244 (24 nov. 1778).

[106] Ak 10, p. 254.

[107] Vorländer, siguiendo el ejemplo de muchos antes que él, sostenía que Kant solo se sentía realmente unido a Johann Ernst Schulz y a Kraus (Vorländer, *Immanuel Kant*, II, p. 318). Esto es evidentemente falso, como espero haber mostrado (apoyándome en alguna medida en el ensayo de Stark, "Kants Kollegen").

[108] Altmann, *Mendelssohn*, p. 309.

[109] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 260.

[110] Véase Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, pp. 161-183. Hay alguna evidencia de que Kant, que fue decano durante este semestre, ejerció alguna influencia en este nombramiento. Véase Euler, "Kant's Amtstätigkeit", p. 83.

[111] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 199.

[112] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 206.

[113] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 261.

[114] En Kant, *Latin Writings*, ed. Beck, p. 179, Kant se dirige directamente a Kraus, encargado de la defensa pública de su propia disertación, diciendo: «Me vuelvo finalmente a usted, honorable respondedor, a quien desde hace tiempo tengo incluido entre mis mejores alumnos. Dotado por la naturaleza de excelentes virtudes intelectuales, usted posee un conocimiento realmente rico», etc.

[115] Kraus, en Reicke, *Kantiana*, p. 60 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 121).

[116] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 146 s. Bernoulli continúa informando que Kant lo llevó primeramente a la Biblioteca de la Corte y luego a un museo.

[117] Véase K. Hagen, "Gedächtnisrede auf B. William Motherby", *Neue preußische Provincial-Blätter* 3 (1847), pp. 131 s.

[118] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 364 (en 1786).

[119] Reusch, "Historische Erinnerungen", p. 365.

[120] Reusch, "Historische Erinnerungen", p. 297.

[121] Ak 10, p. 231.

[122] Borowski, *Leben*, pp. 76 s. Véase también Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 98. En una carta del 24 de noviembre de 1777 habla Hamann de su propio gallo, «que nunca había cantado, y que por tanto no pertenecía a la raza de aquellos seres vocingleros que tanto desagradaban a nuestro profesor Kant». Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 387.

[123] Voigt, *Kraus*, p. 146. Para la mudanza, véanse Hamann, *Briefwechsel*, p. 222, y Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 99. Pero consúltense a Gulyga, *Kant*, p. 112, y a Vorländer, quienes piensa que esta mudanza tuvo lugar tan temprano como 1775.

[124] Voigt, *Kraus*, p. 121.

[125] Borowski, *Leben*, p. 74.

[126] *Ibidem*.

[127] Karl Rosenkranz, *Politische Briefe und Aufsätze, 1848-1856*, ed. Paul Herre (Leipzig, 1919), p. 140. Cito de acuerdo con Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 107. Véase Czygan, "Wasianskis Handexemplar", p. 118.

[128] Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 107. Stark cuenta que Hippel se hacía enviar las comidas a su casa desde este establecimiento.

[129] Borowski, *Leben*, p. 74.

[130] Borowski, *Leben*, p. 71.

[131] Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Berlín, 1781). Cito por la traducción de Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 219.

[132] Mittenzwei, *Preussen nach dem Siebenjährigen Krieg*, pp. 135-147. La "partición de Polonia" se refiere a las tres divisiones territoriales realizadas en Polonia (1772, 1793, 1795) e iniciadas por Prusia, Rusia y Austria. El territorio polaco fue quedando progresivamente más reducido hasta que, después de 1795, el Estado de Polonia dejó de existir.

[133] Véase Stark, "Wo lehrte Kant?", p. 100. Pero sería un error pensar que había tensiones entre ellos. Más adelante en su vida, la esposa de Lampe y la hija de esta ayudaron a Lampe en sus faenas domésticas, limpiando la casa y atendiendo a otros deberes.

[134] Véase Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*, con un Prefacio de Lewis White Beck (Kingston/Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987), pp. 154-156. Para una buena discusión en inglés de las opiniones de Herder, véase Robert E. Norton, *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1991).

[135] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 82.

[136] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 132.

[137] Ak 10, p. 1771.

[138] Paul Konschel, *Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Johann August Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreußen* (Königsberg, 1912), pp. 14 s. A propósito, Vorländer no mencionó siquiera el nombre de Starck. La importancia que tuvo este hombre para toda Alemania puede comprobarse en Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, especialmente las pp. 506-517.

[139] Starck, "Heathen Importations into Christendom", p. 70, traducido de Konschel, *Der Kryptokatholik Starck*, p. 24. Que todo esto suene vagamente kantiano no es por accidente. La doctrina de Starck participa de la Ilustración tanto como la de Kant.

[140] Hamann, *Konxompax* (1779), *Hierophantische Briefe*. Relevante en este contexto es también la obra de Hippel *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung der Sprache...* Véase Joseph Kohnen, "Konxompax und die Kreuz und Querzüge des Ritters A bis Z", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Kohnen, pp. 308-320. Aunque los escritos de Hamann contra Starck solo aparecieron mucho más tarde, sus orígenes se remontan a esta época.

[141] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 84.

[142] Hamann, *Briefwechsel*, III, pp. 86 s.

[143] Hamann, *Konxompax*, p. 225.

[144] Véanse las dos páginas finales de la Segunda Sección del capítulo 8 de este volumen.

[145] Véase Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 193, 218, 220; véase también Archenholz, *Bürger und Patrizier*, pp. 316 s.

[146] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 260.

[147] Esta era también la opinión de Kant.

[148] Johann Georg Schlosser, "Zweites Schreiben über die Philanthropinen", *Ephemeriden der Menschheit* I (1776), pp. 38-39. Utilizo la traducción de Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 79.

[149] "Neues Schulreglement für die Universität Breslau, July 26, 1800", tal como está citada en Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 560.

[150] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 83-85 (Ak 10, pp. 179-180).

[151] Ak 2, pp. 445-452.

[152] Ak 2, p. 452.

[153] Ak 10, pp. 217 s. (no en Kant, *Correspondence*, tr. Zweig).

[154] Ak 2, p. 449.

[155] Para la biografía de Mendelssohn, véase especialmente Altmann, *Mendelssohn*. Véase también su *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik* (Tubinga, 1969). Mendelssohn vivió desde 1729 hasta 1786. Aunque no nació en Berlín, vivió en ella durante la mayor parte de su vida. Partiendo de unos comienzos relativamente humildes, se convirtió en el miembro más prominente de la comunidad judía en esta ciudad. Fue uno de los amigos más íntimos de Gotthold Ephraim Lessing, quien lo retrató en una de sus obras como "Nathan el Sabio". Defensor de la asimilación cultural de la comunidad judía a la sociedad alemana, su pensamiento filosófico le ganó el sobrenombre de "el Sócrates Judío". Fue también el blanco de los ataques de los cristianos fundamentalistas, que le exigían que explicara por qué –dadas las creencias ilustradas que profesaba– no se había convertido aún al cristianismo. Pero Mendelssohn supo defender su causa admirablemente. Georg Christoph Lichtenberg, que salió en su defensa en un satírico ataque a los fundamentalistas, ponía en boca de estos las siguientes palabras: «¿Un judío de una naturaleza tan modesta tendría que ser considerado como un compañero humano e incluso ser preferido a un cristiano? La sola idea le hace a uno estremecerse». Fueron muchos los ilustrados alemanes que tuvieron a Mendelssohn por el verdadero modelo de persona ilustrada. Mendelsshon no solo fue importante por su pensamiento, sino que también se constituyó en icono debido a sus más profundas y sinceras creencias.

[156] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 87.

[157] Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (Madrid: Alhambra Longman, 1994), pp. 19-20.

[158] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 58 s. (Ak 10, pp. 96 s.).

[159] Ak 10, p. 122 (no en Zweig).

[160] Ak 10, p. 123 (no en Zweig).

[161] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 73 (Ak 10, p. 132). Véase también p. 74 (Ak 10, p. 133): «El recensor [de la disertación] de Gotinga se explaya en algunas aplicaciones del sistema que en sí mismas no son esenciales y respecto a las cuales yo mismo he cambiado de opinión –con el resultado, sin embargo, de que mi objetivo principal ha quedado ampliado».

[162] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 77 s. (Ak 10, p. 144).

[163] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 86 (Ak 10, p. 199).

[164] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 89 (Ak 10, p. 213). Yo he cambiado la traducción.

[165] Ak 10, pp. 231 s. (no en Zweig).

[166] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 90 (Ak 10, p. 241).

[167] Ak 10, p. 241.

[168] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 93 s. (Ak 10, p. 266).

[169] Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 100 s. (Ak 10, p. 338). He variado ligeramente la traducción.

[170] Para una discusión más sistemática de los problemas conectados con esta cuestión, véase Heiner F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Syste-*

matische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis (Hamburgo: Meiner Verlag, 1996).

[171] La historia no es tan simple como estas observaciones sugieren. Aunque Kant habla simplemente de una oposición entre "racional" y "sensitivo" en la Disertación, identifica sin embargo claramente dos facultades "racionales" en 1781, a saber: el "entendimiento" y la "razón". La separación de estas dos facultades constituye una parte significativa de esta historia.

[172] Ak 18, p. 69 (énfasis incluido).

[173] *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, ed. Arnold Kowalewski (Hildesheim: Olms, 1965), p. 505 (Ak 24.2 [Logic Dohna-Wundlacken], pp. 783 s; Kant, *Lectures on Logic*, pp. 515 s.). El estudiante quedó impresionado por esta confesión, pues anotó en su cuaderno: «NB. Esto sucedió en el *repetitorium* del sábado, porque la clase había terminado ya el viernes».

[174] El cambio más decisivo se dio al parecer con anterioridad al mes de febrero de 1772. Lo que Kant llama "decisivo" en la carta a Herz es justamente lo que diferencia de manera más radical la Disertación de la primera *Crítica*, a saber: el énfasis sobre la necesaria interdependencia entre el conocimiento racional y la intuición sensible. La "regla absolutamente importante" que nos exige «*poner el mayor cuidado en impedir que los principios propios del conocimiento sensorial traspasen sus límites y afecten al intelectual*» y que Kant defendió en 1770 tenía ahora que ser radicalmente reformulada como resultado de sus meditaciones durante los años setenta. En última instancia, Kant transformó esta regla en dos principios, y llamó al primero "principio de Hume" –o prescripción de que el conocimento se restrinja a la experiencia–, y al segundo "principio limitativo", o tesis de que la experiencia no agota la realidad. Su "punto esencial" envuelve estos dos principios, y es lo que define el esencial carácter de la primera *Crítica*.

[175] Kant, Ak 12, p. 361 (énfasis incluido).

[176] Véase Hamilton Beck, *The Elusive 'I' in the Novel: Hippel, Sterne, Diderot, and Kant* (Berna y Nueva York: Peter Lang, 1987), pp. 99-126, y su "Kant and the Novel: A Study of the Examination Scene in Hippel's 'Lebensläufe nach aufsteigender Linie'", *Kant-Studien* 74 (1983), pp. 271 s. Véase también Anke Lindemann-Stark, "Kants Vorlesungen zur Anthropologie in Hippels *Lebensläufen*" (Magisterarbeit Marburg, 1990), y el "Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel" (Dissertation, Phillips Universität Marburg, 1998).

[177] Véase Hippel, *Sämtliche Werke*. II, pp. 148-167. Compárese Beck, "Kant and the Novel", p. 287. The escena tiene también interés para la filosofía de Kant.

6. Crítica "demoledora" de la metafísica (1780-1784)

[1] William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, tr. J. F. Ivars (Barcelona: Península, 1986).

Véase también Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (Nueva York: Norton, 1962), pp. 41 s.

[2] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 36.

[3] Ak 10, pp. 212 s.

[4] Lo primero es sostenido por los hermanos Böhme en *Das Andere der Vernunft*; lo segundo es defendido por Shell en *The Embodiment of Reason*.

[5] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 326 (Ak 7, p. 115).

[6] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 196.

[7] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 210. El 6 de octubre Hamann le pidió a Hartknoch que le enviase una copia de la *Crítica* de Kant, si él iba a ser el editor. Para finales de mes, estaba ya seguro de que ese editor sería Hartknoch (Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 226, 230, 232).

[8] Borowski, *Leben*, p. 103.

[9] Jachmann, *Kant*, p. 162.

[10] *Ibidem*.

[11] Compárese Vorländer, *Kant*, II, p. 108.

[12] Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben* (Stuttgart y Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1992; originalmente Leipzig 1882/1884), pp. 315 s. (Ak 18, p. 64).

[13] Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 292 s.

[14] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 312; véase también Vorländer, *Immanuel Kant*, I, pp. 261 s.

[15] La breve explicación que aquí ofrezco del contenido de la *Crítica de la razón pura* no hace, por supuesto, justicia a la obra de Kant. Su única pretensión aquí es la de servir como una primera introducción, y el lector interesado en comprenderla mejor deberá consultar alguna de las buenas obras que sobre ella existen en el mercado. Nadie que esté seriamente interesado por la *Crítica* de Kant puede ignorar la obra de Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1986; hay traducción española, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos, 1992), ni la de Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[16] Más precisamente: el argumento físico-teológico presupone el argumento cosmológico, y el argumento cosmológico presupone a su vez el argumento ontológico. De este modo, ambos argumentos presuponen la prueba ontológica y por esa razón fracasan los dos.

[17] Ak 10, p. 270; Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 96.

[18] Ak 10, p. 341; Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, pp. 102 s.

[19] Ak 10, p. 345; Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 106.

[20] Ak 10, p. 346; Kant, *Correspondence*, tr. Zweig, p. 107.

[21] Mendelssohn, *Morgenstunden* (en 1785).

[22] Reinhard Brandt, "Feder und Kant", *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 249-264; véase también Kurt Röttgers, "J. G. H. Feder – Beitrag zu einer Verhinderungsgeschichte eines deutschen Empirismus", *Kant-Studien* 75 (1984), pp. 420-41. Véase también Walther Ch. Zimmerli, "'Schwere Rüstung' des Dogmatismus und 'anwendbare Eklektik'. J. G. H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert", *Studia Leibnitiana* 15 (1983), pp. 58-71.

[23] Hamann, *Metakritik* (*Werke*, ed. Nadler, III, p. 283).

[24] Para una discusión amplia de la relación de Hamann con Kant, véase Heinrich Weber, *Hamann und Kant* (Múnich, 1904). Para la importancia de la biblioteca de Hamann, véase Immendorfer, *Johann Georg Hamann und seine Bücherei*.

[25] Hamann, *Briefwechsel*, III, p. 418.

[26] Véase Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. M. Caimi (Madrid: Istmo, 1999), p. 19.

[27] Ak 8, pp. 3 s. (Véanse pp. 487-493 de este volumen, véase también Ak 10, p. 280).

[28] Más tarde, en ese mismo año (18 de abril), publicó el periódico otro artículo de Kant, el "Anuncio a los Doctores", en el que introducía la traducción de Kraus de un ensayo sobre la gripe de un cierto Fothergill que había aparecido en el *Gentleman's Magazine* de febrero de 1776 (véase Ak 8, pp. 6-8). Esta introducción y las circunstancias que rodearon su redacción es interesante en el contexto de la fascinación de Kant por la medicina durante toda su vida, como también por sus relaciones con un miembro de la Facultad de Medicina de la Universidad de Königsberg.

[29] Ak 10, p. 271.

[30] Ak 10, p. 273.

[31] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 319, véanse también pp. 323, 331.

[32] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 336.

[33] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 341; véase también pp. 344, 350. Para más detalles, véase Ak 4, pp. 598 s.

[34] Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 376, 400, 418.

[35] Kant, *Prolegómenos*, p. 307 (Ak 4, p. 374). Así, la segunda edición de esta primera *Crítica*, al igual que muchos libros de texto y tratados populares de la época, contienen una "Refutación del Idealismo", pero les falta en cambio una "Refutación del Escepticismo".

[36] Kant, *Prolegómenos*, p. 307 (Ak 4, p. 374). Esta posición está muy cercana a la que mantuvo en la Disertación Inaugural. Ya en esta, el conocimiento sensible no era más que "mera ilusión", siendo las ideas del entendimiento puro y de la razón (que no eran claramente diferenciadas entonces) las únicas partes genuinas de la metafísica.

[37] Kant, *Prolegómenos*, p. 31.

[38] Kant, *Prolegómenos*, pp. 23 s.

[39] Kant, *Prolegómenos*, p. 23.

[40] Kant, *Prolegómenos*, p. 39.

[41] Kant, *Prolegómenos*, p. 261.

[42] Kant, *Prolegómenos*, p. 271.

[43] Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, tr. J. de Salas, pp. 25 s. (Madrid: Alianza, 1992)

[44] Hume, *Investigación*, pp. 49 s.; 67 n.

[45] Hume, *Investigación*, p. 31.

[46] Kant, *Prolegómenos*, p. 275 (Ak 4, p. 361). Véase también *Crítica de la razón pura*, Bxxiv: «Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es solo *negativa*; nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia. Y, efectivamente, esta es su primera

utilidad... De aquí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, negativa».

[47] El principio de Hume es seguramente más conocido hoy por el nombre que le ha dado P. F. Strawson: "Principio de significación de Kant". Es, como dice Strawson, un principio «por el cual los filósofos empiristas sienten una gran simpatía». Con «su adopción del principio de significación y su consiguiente repudio de la metafísica trascendente, Kant se aproxima a la tradición del empirismo clásico, la tradición de Berkeley y Hume». «El principio de significación de Kant» es un principio de significado para Strawson. Kant no estaba necesariamente interesado por el significado *per se*. Véase P. F. Strawson, *Los límites del sentido: un ensayo sobre la teoría del conocimiento de Kant* (Madrid: Revista de Occidente, 1975).

[48] Kant, *Prolegómenos*, p. 263 (Ak 4, p. 356).

[49] Kant, *Prolegómenos*, p. 271 (Ak 4, pp. 356 s.).

[50] Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, p. 15. Tr. Rogelio Rovira, Madrid: Univ. Complutense, Facultad de Filosofía, 1995.

[51] Kant, *Prolegómenos*, p. 287 (Ak 4, p. 365).

[52] Ralph C. S. Walker, *Kant* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. vii.

[53] Barry Stroud, "Kant and Skepticism", en *The Skeptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 413-434, p. 415. Véase también Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: The Clarendon Press, 1984), especialmente pp. 128-169.

[54] Stroud, "Kant and Skepticism", p. 419. Stroud tiene una visión estrecha del escepticismo como una forma de "idealismo escéptico". Según esto, el antiescepticismo de Kant es realmente una forma de antiidealismo (lo cual le crea nuevos problemas a la visión de Stroud).

[55] Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 15 (Madrid: Cátedra, 1989).

[56] Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 114. Para Rorty, «el escepticismo y el principal género de la filosofía moderna tienen una relación simbiótica. Cada uno de ellos vive la vida del otro».

[57] P. F. Strawson, en *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Londres: Methuen, 1985), parece querer establecer entre los proyectos humeano y kantiano una distinción más fundamental que la que introduce Rorty.

[58] Kant, *Prolegómenos*, p. 55 (Ak 4, p. 275).

[59] Kant, *Prolegómenos*, p. 31 (Ak 4, pp. 259, 261).

[60] Kant, *Prolegómenos*, p. 29 (Ak 4, p. 260).

[61] Kant, *Prolegómenos*, p. 33 (Ak 4, p. 262).

[62] Kant, *Prolegómenos*, p. 271 (Ak 4, p. 360).

[63] W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 1 s.

[64] La copia debió ser "defectuosa" porque hay en ella muchas cosas que Kant parece desconocer. Pero esto podría ser igualmente explicado por el hecho de que tal información la hubiera obtenido de segunda mano, esto es, a través de Hamann, Green o Kraus (o quizá de los tres).

[65] Kant, *Prolegómenos*, p. 305 n (Ak 4, p. 373).

[66] Véase Kant, *Prolegómenos*, p. 37 (Ak 4, p. 263). La Introducción de Beck a los *Prolegómenos* sigue estando entre las mejores que hayan sido escritas sobre esta obra.

[67] El título alemán de la Parte I de la obra anónima es *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen nebst einem Anhange von der Todesstrafe* (Berlín, 1783). La Parte II apareció en aquel mismo año, y la Parte III en 1790. La recensión de Kant se publicó en el n.º 7 de la revista *Räsonierendes Bücherverzeichnis* (Königsberg, 1783). Véase Ak 8, pp. 10-14. Véase también Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, tr. y ed. Mary J. Gregor, Introducción general de Allen Wood (Nueva York: Cambridge University Press, 1996), pp. 7-10.

[68] Escribió un gran número de libros sobre cuestiones religiosas entre 1783 y 1788. Fue llamado "Schulz coleta" porque luchaba por la abolición de las pelucas de los pastores y los predicadores (por razones de higiene). Y él mismo predicaba llevando una coleta.

[69] Kant, *Practical Philosophy*, p. 8 (Ak 8, p. 11).

[70] Cito del libro de Ritter, *Frederick the Great*, p. 54.

[71] Kant, *Practical Philosophy*, p. 9 (Ak 8, p. 13).

[72] Kant, *Practical Philosophy*, p. 10 (Ak 8, p. 14).

[73] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 107.

[74] Hamann, *Briefwechsel*, p. 87.

[75] Las cartas están traducidas en Schulz, *Exposition*, pp. 145-162.

[76] Para una discusión más amplia de la cuestión, véase James C. Morrison, "Introduction", en Johann Schultz, *Exposition of Kant's Critique*, pp. xi-xxxi. Véase Ak 10, pp. 351 s.

[77] Ak 10, p. 367. Hamann siguió estos desarrollos con gran interés e informó de ellos a sus amigos. Véase Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 36, 71, 87, 108, 123, 131, 217, 227.

[78] Ak 10, pp. 368 s.

[79] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 134.

[80] Ak 10, p. 362.

[81] Ak 10, pp. 389 s. Immanuel Kant, *Briefwechsel*, selección y notas de O. Schöndorffer, revisada por R. Malter, introducción de R. Malter y J. Kopper, 3.ª ed. (Hamburgo: Meiner, 1986), pp. 932 s., 935 s. Véase también Walter Kuhrke, *Kant's Wohnhaus. Zeichnerische Wiederherstellung mit näherer Beschreibung*, 2.ª ed. (Königsberg: Gräfe und Unzer, 1924).

[82] Ak 10, p. 391

[83] Borowski, *Leben*, p. 76 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 255).

[84] Borowski, *Leben*, p. 76 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 254).

[85] Euler, "Kants Amtsgeschäfte", p. 63.

[86] Euler, "Kant im akademischen Senat", manuscrito no publicado; véase también Euler y Stiening, "'... und nie der Pluralität widersprach'?", pp. 57 s., 59 s.

[87] Hasse, *Kant's Tischgenossen*, pp. 5 f.

[88] Voigt, *Kraus*, p. 199; compárese también Borowski, *Leben*, p. 83 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 406).

[89] Puttlich, en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 263.

[90] Voigt, *Kraus*, p. 199. Esta situación no era, por supuesto, exclusiva de Kant. En el siglo XVIII las paredes de las casas se pintaban al menos una vez por año (usualmente con cal blanca). Kant no fue, al parecer, muy regular en respetar esta costumbre.

[91] Scheffner, en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 320.

[92] Hamann escribía en junio 1, 1785, que Kant pasaba «todas las tardes hasta las 7 en la casa de Green» (Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 448); esta afirmación se encuentra apoyada por Kraus en Reicke, *Kantiana*, p. 60: «Durante los últimos años de Green, [Kant] permanecía cada tarde durante varias horas en la casa de Green, puesto que este no podía ya abandonar la suya a pie». Jachmann, *Kant*, p. 162, dice igualmente: «Kant iba allí [a la casa de Green] todas las tardes».

[93] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 396; véase también Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 188.

[94] Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 78, 232, 355, 359, 439; V, pp. 316, 448.

[95] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 205. El proyecto de Hamann de traducir el libro se remonta a estas conversaciones.

[96] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 393.

[97] Jachmann, *Kant*, p. 162.

[98] Rink, *Ansichten*, p. 45.

[99] Rink, *Ansichten*, p. 82. El relato de Rink describe las costumbres de Kant después de tener cocinero. Pero esta rutina diferia muy poco de la que había seguido dos años antes.

[100] Rink, *Ansichten*, p. 148.

[101] Rink, *Ansichten*, p. 47.

[102] Puttlich, en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 263.

[103] Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 386 s.; VI, 6, p. 199, y VII, p. 204.

[104] Hamann, *Briefwechsel*, IV, pp. 386 s. Véase también Ak 10, pp. 475.

[105] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 199.

[106] Véase Ak 10, p. 463. Véase también Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 349, y VII, p. 44.

[107] Véase Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany*, p. 211.

[108] Véase Voigt, *Kraus*, pp. 315, 392; Beck es llamado la "carga" y el "protegido" de Kraus (*Zögling*).

[109] Ak 11, p. 442.

[110] Véase D. E. Walford, "Introduction", en *Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck*, ed. G. B. Kerferd y D. E. Walford, con una contribución de P. G. Lucas (Manchester: Manchester University Press, 1968), p. xxxv.

7. Fundador de una metafísica de las costumbres (1784-1787)

[1] Hamann, *Briefwechsel* (19-20 septiembre 1784): «Kant ha entregado el manuscrito de la *Fundamentación*». Véase también Ak 10, p. 308, donde Kant afir-

ma que la obra fue enviada a la imprenta veinte días antes de la festividad de San Miguel.

[2] Así, el 31 de diciembre de 1765, Kant escribía a Lambert que tenía terminada una obra menor sobre los "Principios (*Anfangsgründe*, no *Grundlegung* [Fundamentación]) Metafísicos de la Filosofía Práctica", que, juntamente con los "Principios (*Anfangsgründe*) Metafísicos de la Filosofía Teórica", serían publicados pronto. Si hubieran aparecido entonces, habrían sido sin duda muy diferentes de lo que Kant publicaría veinte años más tarde. Véase Ak 10, p. 56. En el semestre de invierno de 1770-71 volvió nuevamente a manifestar sus esperanzas de completar una «filosofía moral pura que no contuviese *ningún principio* empírico. Los materiales que tratase estarían sin duda mucho más cercanos a los de la *Fundamentación*, aunque aun así tendrían que haber sido tratados de modo muy distinto al modo en que lo fueron en el producto final». Véase Ak 10, p. 97. Véanse también pp. 205-208 y 291-295 de este volumen.

[3] Ak 10, p. 279.

[4] Ak 10, pp. 346 s. «Este invierno acabaré la primera parte de mi libro sobre moral, si no completamente, al menos en parte. La obra se presta a una gran popularidad...» (carta a Mendelssohn, agosto 16, 1783).

[5] Ak 10, p. 346.

[6] *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*. Era una traducción o adaptación de la obra de Cicerón *De officiis*.

[7] Véase Klemme, *Die Schule Immanuel Kants*, pp. 76-78. Véanse también pp. 89-91 de este volumen.

[8] Ak 9, p. 47. Véase también Johan van der Zande, "In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolff and Kant", *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), pp. 419-442.

[9] Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 129 s. Hamann también consignaba: «Pero el título no ha sido aún formulado», y luego añadía que Kant deseaba enviar algo "sobre la belleza" al *Monatsschrift* de Berlín. Véase también su carta a Hartknoch de 14 de marzo de 1784 (p. 131).

[10] Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 134, 141.

[11] Varios investigadores han sostenido que el Cicerón de Garve era realmente importante para el tratamiento kantiano de cuestiones fundamentales. La argumentación más extensa a este respecto se encuentra en Carlos Melches Gibert, *Der Einfluss Christian Garve's Übersetzung Ciceros "De Officiis" auf Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"* (Ratisbona: S. Röderer Verlag, 1994).

[12] Véase Gregory DesJardins, "The Terms of *De Officiis* in Hume and Kant", *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), pp. 237-242. DesJardins sigue el hilo de Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen* (Tubinga: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1935); traducido por W. H. Walsh como "Kant and Greek Ethics", *Mind* (1939). Reich is criticado por Pierre Laberge en su "Du passage de la Philosophie Moral Populaire a la Métaphysique des Moers", *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 416-444.

[13] Cicerón, *Sobre los deberes [De Officiis]* (Madrid: Tecnos, 1989, 2.ª ed. 2002), p. 10.

[14] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 10.

[15] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 12.

[16] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 49.

[17] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 14.

[18] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 28.

[19] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 78.

[20] Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 58.

[21] Christian Garve, *Eigene Betrachtungen über die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre. Ein Anhang zu der Übersicht der verschiedenen Moralsysteme* (Breslau, 1798), p. 265. El escrito de Garve *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristotles an bis auf unsere Zeit...* (Breslau, 1798) contenía también una extensa (e interesante) discusión del "Sistema" de Kant (pp. 183-318), y estaba dedicado a él. Kraus la calificó de «la mejor presentación del sistema kantiano desde el punto de vista del buen sentido» (Kraus, en Reicke, *Kantiana*, p. 53).

[22] Véase el capítulo 1 de este volumen, pp. 59-67.

[23] Wasianski, *Kant*, p. 245.

[24] Ak 6, pp. 236, 464.

[25] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. M. García Morente, (Buenos Aires: Espasa-Calpe, Col. Austral) p. 18 (Ak 4, p. 389).

[26] En sus clases de antropología Kant se mostraba más positivo, al afirmar que «un concepto del honor más sutil, o mejor entendido, o más correcto puede ser equivalente o análogo a un buen carácter, incluso aunque, de por sí, no lo sea». Pero esto no es en realidad más que un cambio de énfasis. Pues sigue siendo cierto que el comportamiento que esté basado meramente en el honor, cuyo único objetivo son las apariencias y no la realidad, carece de verdadero valor moral. Aunque ese comportamiento puede estar de acuerdo con el deber, no tiene valor moral.

[27] Frederick, *Anti-Machiavel*. Utilizo la traducción de Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 342.

[28] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 31, Espasa-Calpe, col. Austral.

[29] Kant, *Teoría y práctica*, tr. R. Rodríguez Aramayo, p. 20 (Madrid: Tecnos, 1986), p. 20. Que el concepto de deber tiene que ser entendido siempre de este modo es también una tesis central de la *Fundamentación*.

[30] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 147.

[31] Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 176, 182; véase también p. 189, donde Hamann predice que pronto será entregada al impresor.

[32] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. M. García Morente (Buenos Aires: Espasa-Calpe, col. Austral). (Ak 4, pp. 387-463). En el siguiente sumario me centraré en los aspectos metafísicos de la obra y no en las implicaciones prácticas o aplicaciones del imperativo categórico. Para una lúcida explicación de este último, véase especialmente Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993). Para una colección de algunos de los ensayos recientes más importantes sobre esta obra, véase Paul Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 1998).

[33] Kant, *Fundamentación*, p. 18 (Ak 4, p. 389).

[34] Kant, *Fundamentación*, p. 23 (Ak 4, p. 392).

[35] Véanse las páginas iniciales del capítulo 4.

[36] Kant, *Fundamentación*, pp. 32-32 (Ak 4, p. 397).
[37] Kant, *Fundamentación*, p. 40 (Ak 4, p. 402).
[38] Kant, *Fundamentación*, p. 49 (Ak 4, p. 406).
[39] Kant, *Fundamentación*, p. 57 (Ak 4, p. 412).
[40] Kant, *Fundamentación*, p. 19 (Ak 4, p. 390).
[41] *Ibidem*.
[42] Esta exigencia no puede ser nunca demasiado subrayada dada la tendencia contemporánea (tendencia que es casi universal) a pensar que la *Fundamentación* de Kant se ocupa de las situaciones cotidianas de los agentes morales ordinarios.
[43] Kant, *Fundamentación*, p. 70 (Ak 4, p. 420).
[44] Kant, *Fundamentación*, p. 138 (Ak 4, p. 463).
[45] Kant, *Fundamentación*, p. 72 (Ak 4, p. 421).
[46] Kant, *Fundamentación*, pp. 90 s., 92-3 (Ak 4, pp. 429, 433). Puesto que Kant no identifica claramente la tercera versión, suelen surgir algunas discusiones respecto a esta cuestión.
[47] Kant, *Fundamentación*, pp. 95-6 (Ak 4, p. 438).
[48] Kant, *Fundamentación*, pp. 100-1 (Ak 4, p. 440).
[49] Kant, *Fundamentación*, p. 111 (Ak 4, p. 446).
[50] Kant, *Fundamentación*, p. 115 (Ak 4, p. 448).
[51] Kant, *Fundamentación*, pp. 115-19 (Ak 4, p. 449).
[52] Kant, *Fundamentación*, pp. 115-19 (Ak 4, p. 449). Esta descripción circular difiere ligeramente de la del propio Kant, pero no creo que sea incompatible con lo que él dice. El problema es difícil, y este breve resumen no debería ser tomado como un intento de resolverlo. Para una buena discusión del problema, véase Henry E. Allison, "The Reciprocity Thesis", en *Kant's Theory of Freedom*, pp. 201-230.
[53] Kant, *Fundamentación*, p. 118 (Ak 4, p. 451).
[54] Kant, *Fundamentación*, pp. 97 ss. (Ak 3, p. 425).
[55] Hamann, *Briefwechsel* V, p. 222; véase también p. 238 (18 octubre de 1784), donde dice que «Kant ha estado hasta ahora trabajando mucho para los *Berlinische Monatsschriften*».
[56] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, tr. A. Rodríguez Aramayo, pp. 1-77 (Madrid: Tecnos, 1987; 2.ª ed. 1994) (Ak 8, pp. 15-31).
[57] Kant, *Ideas*, pp. 22-3.
[58] Kant, *Ideas*, p 4.
[59] Kant, *Ideas*, p 9.
[60] Kant, *Ideas*, p 10.
[61] Kant, *Ideas*, p 12.
[62] Kant, *Ideas*, p 13.
[63] Kant, *Ideas*, p 23.
[64] Norbert Hinske (ed.), *Was ist Aufklärung: Beiträge Aus Der Berlinischen Monatsschrift*, 4.ª ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), p. 115.

La Introducción y las conclusiones de Hinske son indispensables para todo el que desee obtener un mejor conocimiento de esta cuestión y del contexto en el que Kant responde a ella. Véase también *What Is Enlightenment? Eigh-*

teenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions, ed. James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996); *¿Qué es ilustración?* (Madrid: Tecnos, 1988).

[65] Kant, *¿Qué es ilustración?* tr. A. Maestre, p. 17 (Madrid: Tecnos, 1988) (Ak 8, pp. 41 s.).

[66] Kant, *¿Qué es ilustración?* p. 16 (Ak 8, p 41).

[67] *Ibidem*.

[68] El lema proviene de Horacio, uno de los poetas latinos favoritos de Kant.

[69] Kant, *¿Qué es ilustración?* p. 11 (Ak 8, p. 36).

[70] No había separación entre la Iglesia y el Estado en Prusia. Mucho se ha escrito sobre la distinción entre uso privado y uso público de la razón, y a menudo se ha acusado a Kant de ser reaccionario en este sentido, lo cual es un error; véanse, por ejemplo, Hinske, "Introduction", en *Was Ist Aufklärung*, y John Christian Laursen, "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'", *Political Theory* 14 (1986), pp. 584-603.

[71] Kant, *¿Qué es ilustración?* p. 14 (Ak 8, p. 39).

[72] Ak 10, pp. 393 s.

[73] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 175. En esta carta, fechada el 6 de agosto de 1784, Hamann le dice a Herder que ha empezado a leer las *Ideas* por segunda vez, pero que había interrumpido su lectura porque tuvo que mostrar (*mitgetheilt*) el escrito a todos sus amigos —«a Kant y a Fischer primeramente, y luego... a Scheffner». También le decía que el juicio de ellos, al igual que el suyo propio, no era enteramentre positivo. Herder no había escrito con «la madurez, la calma y la humanidad que la materia requería», pero también le dice que, en última instancia, solo a él, Herder, le sería dado salir airoso en el tratamiento de semejante tema.

[74] Ak 10, p. 396.

[75] *Ideas*, pp. 25-26.

[76] *Ideas*, pp. 37 s.

[77] *Ideas*, p. 36.

[78] *Ideas*, p. 41.

[79] Herder, *Sämtliche Werke* (Cotta, 1830), III, p. 123; véase también Vorländer, *Immanuel Kant*, I, p. 316.

[80] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 347 (3 de febrero de 1785).

[81] Ak 8, p. 74.

[82] Ak 10, p. 397.

[83] Hamann, *Briefwechsel*, V, pp. 362 s.

[84] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 418.

[85] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 432.

[86] *Ideas*, p. 42.

[87] *Ideas*, p. 43.

[88] *Ideas*, p. 44.

[89] Ak 10, p. 421; véanse también pp. 406 s., 408.

[90] *Ideas*, p. 48.

[91] *Ideas*, p. 49.

[92] *Ideas*, p. 51.

[93] *Ideas*, p. 55. El segundo principio defendido por Kant era igualmente una idea adoptada por él y que ocupaba un lugar central en *¿Qué es Ilustración?* El principio en cuestión era simplemente la tesis de que la especie humana necesitaba educación en el mismo grado en que la necesita el individuo. Este principio no era, por supuesto, exclusivo de Kant. La "Educación del género humano" y muy buena parte de la pedagogía de la Ilustración, dependen también de él.

[94] Hamann, *Briefwechsel*, VI, pp. 212 s.

[95] Véase también Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 140.

[96] Ak 8, p. 100.

[97] Herder, *Ideas* en *Sämmtliche Werke*, ed. Suphan, XIII, p. 258.

[98] Está claro que tales diferencias no pueden justificar para Kant una institución como la de la esclavitud.

[99] Para una discusión sobre las opiniones de Herder y de Kant, como también la de su trasfondo histórico, véase Eric Voegelin, *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, tr. Ruth Hein, ed. Klaus Vondung (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998).

[100] Ak 8, pp. 107-127.

[101] Kant, *Ideas*, p. 58.

[102] Kant, *Ideas*, pp. 59-60.

[103] Kant, *Ideas*, p. 63.

[104] Kant, *Ideas*, p. 64.

[105] Kant, *Ideas*, p. 66.

[106] Kant, *Ideas*, p. 73.

[107] Kant, *Ideas*, p. 73.

[108] Kant, *Ideas*, p. 76.

[109] Herder, *Werke*, ed. Suphan, XIII, p. 339.

[110] Kant, *Ideas*, p. 77.

[111] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 290.

[112] Lessing a Nicolai el 25 de agosto de 1769; cito según Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 350.

[113] Hamann, *Briefwechsel*, V, p. 402.

[114] Ak 10, p. 406.

[115] *Ibidem*.

[116] Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, tr. José Aleu, (Madrid: Tecnos, 1991), p. 8.

[117] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 5.

[118] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 12.

[119] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 17.

[120] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 30.

[121] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 19. La distinción entre espacio relativo y espacio absoluto es interesante, aunque solo sea porque parece ser central en lo que Kant está tratando de hacer en este libro: encontrar un fundamento intermedio entre Leibniz, que mantenía una concepción relacional del espacio, y Newton, que consideraba al espacio como absoluto. Véase Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 136 s.

[122] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 43 (Ak 4, p. 496).

[123] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 44 (Ak 4, p. 497).

[124] Véase especialmente la Observación 2 (Kant, *Principios metafísicos...*, p. 51.

[125] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 43.

[126] Esto es curioso. Las dos posturas opuestas en la filosofía mecánica de los siglos XVII y XVIII eran la de los partidarios de la teoría corpuscular (Decartes, etc.) y la de los atomistas (Gassendi, Newton). Los defensores del corpuscularismo insistían en que la materia era infinitamente divisible; los atomistas lo negaban. Sin embargo, ambas partes mantenían que la materia es impenetrable, pero disentían respecto a la cuestión de si la materia (los átomos) era absolutamente dura. Así pues, los conceptos de "dureza" e "impenetrabilidad" no son necesariamente idénticos.

[127] Véase Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, pp. 138 s., pero puede que no sea Leibniz el autor que Kant tiene aquí en mente.

[128] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 97.

[129] Véase Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ed. Konstantin Pollok (Hamburgo: Meiner, 1997), pp. 145 s. Estoy profundamente agradecido a Martin Curd y a Konstantin Pollok por su ayuda en esta exposición de los *Principios metafísicos*.

[130] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 127.

[131] Kant, *Principios metafísicos...*, p. 134-5.

[132] En el *Allgemeine Literatur-Zeitung* de 29 de agosto de 1789. Véase la valiosa "Introducción" de Konstantin Pollok a la *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de Kant, ed. Pollok, p. xxiii.

[133] Ak 12, p. 23.

[134] Debió de haber escrito al menos partes del Prefacio durante el invierno de 1785. Para las fechas, véase la "Introducción" (p. xxi) de Pollok. Kant volvió eventualmente a trabajar sobre problemas de la filosofía de la naturaleza en su llamado *Opus postumum*. Véase la Sección titulada *Opus Postumum* en el capítulo 9 de este volumen.

[135] La subsiguiente batalla fue la llamada Disputa del Panteísmo. Para exposiciones más extensas en inglés, véanse Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 92-126; Beck, *Early German Philosophy*, pp. 352-360; Altmann, *Mendelssohn*, pp. 553-712.

[136] Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, eds. Friedrich Roth y Friedrich Köppen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976; reimpresión de la edición de Leipzig, 1812-1820), IV, pp. 121 s.

[137] See Ak 10, pp. 417-433, 453-458.

[138] Ak 10, p. 442.

[139] Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, tr. Rogelio Rovira, p. 8 (Madrid: Tecnos, 1995).

[140] Kant, *¿Qué significa...?*, p. 12.

[141] Kant, *¿Qué significa...?*, p. 16.

[142] *Ibídem*.

[143] Kant, *¿Qué significa...?*, p. 18.

[144] Kant, *¿Qué significa...?*, p. 26.

[145] Para una discusión más amplia de este aspecto, véase Charles Taylor, "Aims of a New Epoch", Cap. 1 de su *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 3-50.

[146] Véase Ak 10, pp. 435-438, 450 s., 458-462, 467 s.

[147] Véase Ak 10, pp. 467 s. El Prefacio está fechado el 4 de agosto. Hamann informaba el 11 de agosto que Kant había recibido las pruebas de parte del libro de Jakob y que ya había escrito el Prefacio. Él estaba bien informado sobre su contenido. Véase Hamann, *Briefwechsel*, VII, pp. 44 s.

[148] Ak 8, p. 153.

[149] Ak 8, p. 154.

[150] Kant, *Practical Philosophy*, pp. 109-118 (Ak 8, pp. 125-130).

[151] Ak 10, pp. 412 s., 422.

[152] Kant, *Practical Philosophy*, p. 115 (Ak 8, p. 128).

[153] Kant, *Practical Philosophy*, p. 117 (Ak 8, p. 129). La *Practical Philosophy* de Kant ha tomado erróneamente "appropriate" por "*unschicklich*".

[154] Ak 10, p. 441.

[155] Hamann, *Briefwechsel*, VII, pp. 104 s.

[156] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 149.

[157] Jachmann, *Kant*, p. 171. Jachmann afirmaba que los dos eran amigos.

[158] Ak 10, p. 490.

[159] Ak 10, p. 514; para una discusión de lo que todo esto significaba, véase la "Introducción" de Karl Vorländer a: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [*Crítica de la razón pura*] (Leipzig: Meiner, 1951), pp. xvi-xx. En ella cita a Flatt, Tittel, Pistorius, Selle y Meiners, además de Feder, Abel y Wizenmann (que es el único crítico que Kant menciona por su nombre).

[160] Para más información, véanse Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany*, pp. 214 s., y Beiser, *The Fate of Reason*, pp. 181 s.

[161] Ak 10, p. 490.

[162] *Ibidem*.

[163] Compárese con la "Introducción" de Mary Gregor en Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, introducción, tranducción y notas de Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 1.

[164] Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. E. Miñana y M. García Morente, p. 68 (Salamanca: Sígueme, 1995) (Ak 5, p. 47).

[165] Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 197 (Ak 5, p. 162).

[166] Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 174 (Ak 5, p. 143).

[167] Ak 12, p. 451; véase también Dietzsch, "Kant, die Juden und das akademische Bürgerrecht", pp. 124 s., y Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*, pp. 56 s. Richarz afirma que al menos ocho estudiantes judíos de medicina pueden ser llamados «discípulos de Kant en el estricto sentido del término». Además de Herz, Euchel fue probablemente el más importante. Ejerció también una gran influencia en la comunidad judía de Königsberg, donde fundó en 1782 una Sociedad Hebrea de Amigos de la Literatura que comenzó a publicar a principios de 1784 la revista *Ha Measef* (El Coleccionista).

[168] Hamann, *Briefwechsel*, VII, pp. 47, 59 s.

[169] Euler y Stiening, "'... und nie der Pluralität widersprach'?", pp. 59 s.

Este no era el único problema que el decanato tenía que resolver. Kant debía examinar también si los que deseaban ingresar en la universidad estaban preparados para ello. En 1786 rechazó a dos estudiantes. Véase Ak 10, pp. 439-440.

[170] Rink, *Ansichten*, pp. 48 s. Rink afirma que esta fue la única vez que fue rector. Pero esto es falso, porque en 1788 tuvo que encargarse nuevamente del rectorado. (Aunque el turno normal era cada cinco años, había con frecuencia excepciones cuando moría alguno de los profesores).

[171] Vorländer, *Kant*, II, pp. 40 f. La descripción que ofrece Vorländer de esta situación no es enteramente correcta. Véase Euler, "Kant's Amtstätigkeit", pp. 61, 64 s.

[172] Euler, "Kant's Amtstätigkeit", pp. 65 s., describe mejor la situación. Puesto que no es necesario conocer todos los detalles, no me detendré a exponerlos aquí.

[173] Ak 10, pp. 434, 435; Ak 13, pp. 166-168.

[174] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 330.

[175] Rink, *Ansichten*, pp. 49 s.

[176] Euler, "Kant's Amtstätigkeit", pp. 67 s. Véase también Ak 13, p. 589, Borowski, *Leben*, p. 44, y Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 15: «Nuestro meritorio crítico fue recibido con especiales honores por el ministro Herzberg al igual que por el rey, quien, según se dice, ha decidido darle un puesto en la Academia».

[177] Euler and Stiening, "'... und nie der Pluralität widersprach'?", p. 61.

[178] Hamann, *Briefwechsel*, VI, pp. 38 s.

[179] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 299.

[180] Rink, *Ansichten*, pp. 47 s. Véase también Baczko, *Geschichte meines Lebens*, II, pp. 137 s. Baczko afirma, apoyándose al menos en alguna medida en Rink, que Kant encontraba "aburridos" estos deberes administrativos y que no «contradijo nunca a la pluralidad».

[181] Véase Malter, *Rede und Gespräch*, p. 395; de hecho, decía esto tanto de Kant como de Kraus.

[182] El alcance y la importancia de la actividad administrativa de Kant no han sido aún investigados a fondo. Hay, sin embargo, inicios de tales estudios. Véase Euler y Stiening "'... und nie der Pluralität widersprach'?"; véase también Werner Euler, "Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation", en *Autographen, Dokumente und Berichte*, ed. Brandt y Stark, pp. 58-90, y Werner Stark, "Kants Amtstätigkeit", *Kant-Studien* 85 (1994), pp. 470-472.

[183] Véase, por ejemplo, el texto de las primeras páginas de esta misma sección.

[184] Rink, *Ansichten*, p. 60. Rink informa también que Kant envió cada año esta gratificación del rey a la familia de su hermano cuando este murió en 1799 dejando a su familia desamparada.

[185] Rink, *Ansichten*, p. 60.

[186] Rink, *Ansichten*, pp. 40-43 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 289 s. A juicio de Malter, la persona que Rink tenía en mente era Metzger, lo cual

es dudoso. El estudiante debió de haber sido un anterior alumno de Kant, y eso hace probable que se tratara de Kraus o de Borowski.

[187] Rink, *Ansichten*, p. 148.

[188] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 380.

[189] Jachmann, *Kant*, p. 143.

[190] Jachmann, *Kant*, p. 144.

[191] Rink, *Ansichten*, p. 50 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 290).

[192] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 376, p. 472: «Kant se quejaba ayer de que no podía abrir su *esfínter*».

[193] Reusch, *Kant und seine Tischgenossen*, p. 290.

[194] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 341.

[195] Ak 10, p. 430; Hamann *Briefwechsel*, VI, p. 302 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 291).

[196] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 307.

[197] Una segunda edición del primero apareció ya en 1788.

[198] Vorländer, *Kant*, pp. 150 s. Esta orden fue anulada a finales de 1787.

[199] Christoph Meiners, *Grundriss der Seelenlehre*, Prefacio. En su libro titulado *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, publicado aquel mismo año, continuó criticando a Kant.

[200] Ak 10, pp. 430 s.

[201] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 349.

[202] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 349; véase también p. 401.

[203] Anthony Quinton, "The Trouble with Kant", *Philosophy* 72 (1997), pp. 5-18.

[204] Quinton, "The Trouble with Kant", p. 18.

[205] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 350.

[206] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 46.

[207] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 353. Hamann escribía: «No lo pudo leer porque era demasiado psicológico», y luego continuaba diciendo que Herz había sido «su mejor alumno y respondedor», pero que Kant se quejaba "abiertamente" de las tergiversaciones de su filosofía perpetradas por él en las *Betrachtungen* de 1771.

[208] Borowski, *Leben*, p. 88 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 292).

[209] Véase Davies, *Identity and History*, pp. 32 s., para una discusión de la relación entre Kant y Herz.

[210] Jachmann, *Kant*, p. 165 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 329).

[211] Voigt, *Kraus*, pp. 175 s. Convendría consultar el ensayo de Stark, "Kant und Kraus", al leer esta parte de la biografía de Voigt, ya que Stark ha identificado y publicado una de las fuentes utilizadas por Voigt.

[212] La *Allgemeine Literaturzeitung* le había pedido a Kant que escribiese una recensión (Ak 10, p. 470). Kant consiguió, obviamente, que Kraus la escribiese en su lugar. Véase Stark, "Kant und Kraus", pp. 170 s.

[213] Voigt, *Kraus*, p. 177.

[214] Voigt, *Kraus*, p. 178. Cuando Kraus estaba terminando la recensión, Kant se encontraba escribiendo el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Véase Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 123 (véase también la p. 122).

[215] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 184.

[216] Véase Stark, "Kant und Kraus", p. 179.

[217] Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, pp. 11n (Ak 4, p. 474 n). La nota al pie debió haber sido añadida o en diciembre de 1785 o a principios de 1786.

[218] Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 349; véase también p. 338.

[219] Rink, *Ansichten*, p. 82.

[220] La literatura es vaga en cuanto a la fecha de la muerte de Green (1786 ó 1787). Estoy agradecido al doctor Lindemann-Stark por su información sobre el día exacto (basada en la *Altpreussische Biographie*, I, p. 229).

[221] Hamann a Jacobi el 26 de mayo de 1786; véase Hamann, *Briefwechsel*, VI, p. 401.

[222] Jachmann, *Kant*, p. 163. Jachmann tenía que saberlo, puesto que tanto él como su hermano habían sido también amigos de Green.

[223] Hamann, *Briefwechsel*, VII, pp. 104 s., escribía el 30 de enero de 1787: «He comido en casa de Jacobi juntamente con Kant, que está montando su propia casa, y su mente está obsesionada con esto. *Crispus* [Kraus] será su acompañante...».

[224] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 148.

[225] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 198.

[226] Véase Voigt, *Kraus*, pp. 264 s.

[227] Jachmann, *Kant*, p. 186, escribe que estas eran las personas que iban a las cenas de Kant "hasta 1794". No he incluido a Kraus, a quien Jachmann también menciona, porque dejó de ir a partir de 1790, y porque antes de eso él no era realmentre un huésped.

[228] Reusch, *Tischfreunde*, p. 11.

[229] Voigt, *Kraus*, p. 198.

[230] Abegg, *Reisegeschichte*, pp. 255 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 318); véase también Jachmann, *Kant*, p. 163 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 319).

[231] Jachmann, *Kant*, pp. 163 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 319.)

[232] Brahl en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 319.

[233] Hasse, *Kant's Tischgenossen*, pp. 6 s.

[234] Abegg, *Reisetagebuch*, pp. 255 s. (véase Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 318).

[235] Para una discusión de la influencia de Reid sobre Jacobi, véase Kuehn, *Scottish Common Sense*, pp. 141-162.

[236] Jacobi, *Werke*, II, pp. 299-304.

[237] Jacobi, *Werke*, II, pp. 303 s.

[238] Jacobi, *Werke*, II, p. 308: «La misma palabra "sensibilidad" no tiene sentido si con ella no hacemos referencia a un medio distinto y real entre dos realidades, y si las ideas de externalidad y conexión, de actividad y pasividad, de causalidad y dependencia, no están ya contenidas en ella como determinaciones reales y objetivas, e incluidas en ella de modo tal que la absoluta universalidad y necesidad de esas concepciones estén dadas al mismo tiempo como presuposiciones anteriores».

[239] Jacobi, *Werke*, II, p. 309.

[240] Jacobi, *Werke*, II, p. 304. Herder siguió más tarde la línea de Hamann y Jacobi diciendo que Kant había creado demasiadas distinciones artificiales. En su *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* de 1799 caracterizó a la filosofía de Kant como "escisora" (*zerspaltende*), como una "*philosophia schismatica*". Dondequiera que Kant dirige su vista, surgen escisiones y antinomias; las dicotomías son la labor de la filosofía crítica.

[241] Para un breve sumario, véase Beiser, *The Fate of Reason*, pp. 159-164. No obstante, Beiser critica injustamente a Herder por no responder al ensayo de Kant "Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía". Puesto que este ensayo fue escrito después de que apareciera su libro *Dios* y publicado solamente al comienzo de 1778, él no lo conocía.

8. Problemas con la religión y la política (1788-1795)

[1] Jachmann, *Leben*, p. 130.

[2] Stark, "Kant und Kraus", pp. 179 s. Véanse también pp. 377-380 de este volumen.

[3] Kant, *Practical Philosophy* (Cambridge University Press, 1996), p. 128.

[4] *Ibídem*.

[5] Kant, *Practical Philosophy*, p. 130.

[6] Kant, *Practical Philosophy*, p. 131. Para algunas notas del propio Kant véase Ak 23, pp. 70-81.

[7] Tomado de Stark, "Kant und Kraus", p. 174.

[8] Tomado de Stark, "Kant und Kraus", p. 175.

[9] Tomado de Stark, "Kant und Kraus", p. 177.

[10] Stark, "Kant und Kraus", p. 190.

[11] Es el autor de las notas el que habla de una «unión entre ambos sellada con aquel anillo: la de vivir el uno para el otro». Que este lazo fuera o no explícito en la mente de Kant y de Kraus está lejos de ser claro. Similarmente, no parece haber razones para dudar que Kant le regalase un anillo a su amigo, pero el significado de este acto, aparte de ser una muestra de agradecimiento por parte de Kant, queda abierto a la especulación. Yo me inclino a pensar que este fue su único significado.

[12] Voigt, *Kraus*, p. 202.

[13] Brahl en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 319.

[14] Brahl en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 318.

[15] El testigo es Brahl. Kant estaba invitado a cenar en casa de los Keyserlingk todos los martes. Por tanto, Kraus tenía que cenar solo aquellos días (véase Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 164). Así pues, lo que Brahl presenció debió ocurrir después de que Kant abandonase su costumbre de acudir a las cenas de los Keyserlingk. La condesa falleció el 15 de agosto de 1791, y su marido había muerto en 1787. Pero, como la sección siguiente muestra, Kant seguía asistiendo a sus cenas después de que su marido muriese. No es extraño, por tanto, que Kant dejara de asistir a aquellas reuniones, o que él mismo dejase de ofrecer sus habituales cenas hacia 1789.

[16] Voigt, *Kraus*, p. 132.

[17] Voigt, *Kraus*, p. 271.

[18] Eso no es cierto. El acuerdo había sido compartir los gastos.

[19] Hamann, *Briefwechsel*, IV, p. 78. No obstante, Hamann afirmó en 1780 que Kant «no podía reconocer ningún héroe procedente de este pueblo (*Volk*)». Estas palabras estaban referidas a "Nathan el Sabio" de Lessing, que era, entre otras cosas, un homenaje a Mendelssohn. Estas observaciones se contradicen con el relato de lo que ocurrió poco después con ocasión de la muerte de Mendelssohn.

[20] Borowski, *Leben*, p. 69 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 318).

[21] Ak 6, p. 428 (*Practical Philosophy*, pp. 552 s).

[22] Hamann, *Briefwechsel*, VII, p. 164 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 321). Al menos en esta época, antes de que Kant tuviera su propia casa, esto es, antes de mediados de abril de 1787, Kant acudía a aquellas cenas de los Keyserlingk incluso con más frecuencia.

[23] Un cierto señor J. L. Schwarz informa que Kant reunía diariamente en su mesa a unos doce académicos u «otras personas interesantes» que gozaban de una invitación perpetua, y «yo me sentí orgulloso de sentarme cuatro veces frente a Kant durante los cinco días que permanecí en Königsberg». (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 314). Esto ocurría en febrero o marzo de 1787.

[24] Schwarz en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 314, y Elise von der Recke en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 248. Ella también afirma que veía a Kant casi a diario en casa de los Keyserlingks (alrededor de 1784).

[25] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 248.

[26] Para una discusión de la idea de Kant sobre el ingenio en general, y el suyo propio, véase Wolfgang Ritzel, "Kant über den Witz und Kants Witz", *Kant-Studien* (1991), pp. 102-109. Aunque Ritzel tiende a exagerar la diferencia entre el "ingenio" del siglo XVIII y el actual, es una buena introducción a este tema.

[27] Schwarz en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 314.

[28] Es una traducción de la escena entera. Aunque Kant juega en ella un papel relativamente menor y no exhibe ninguno de sus habituales rasgos de ingenio y de dominio de la conversación, la escena en sí proyecta una luz interesante sobre uno de los entornos en los que Kant se movía.

[29] Hippel, *Werke*, I, pp. 294-297 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 340).

[30] Epstein, *The Origin of German Conservatism*, p. 352.

[31] Véase R. Bailleu, "Woellner, Johann Christof", en *Allgemeine deutsche Biographie*, pp. 148-159, pp. 151 s. Véanse también Christopher McIntosh, *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment* (Leiden: E. J. Brill, 1992); Hans Möller, "Die Bruderschaft der Gold und Rosenkreuzer", en *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, ed. Helmut Reinalter (Fráncfort: Suhrkamp, 1983), pp. 199-239, especialmente pp. 218-222; y Michael W. Fischer, *Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik* (Berlín: Duncker & Humblot, 1982), pp. 144-169, 242-255. Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung* (Múnich: R. Oldenbourg Verlag, 1987), trata de un grupo de francmasones totalmente opuesto a los rosacruces. Pero cuando el grupo se disolvió, muchos de sus miembros acabaron como rosacruces.

[32] Tomado de Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 143.

[33] La cuñada de Stark era tía de Kraus. Por esta razón, Kraus no se manifestó nunca públicamente contra él. Pero no tenía muy buen concepto de Stark, del que afirmaba en privado que «no enseñaba nada» (Voigt, *Kraus*, p. 245).

[34] Lady von Recke publicó un libro contra él en 1788.

[35] François Furet, *The French Revolution, 1770-1814*, tr. Antonia Nevill (Oxford: Blackwell, 1988), p. 68 (hay traducción española, *La Revolución Francesa*, Madrid: Rialp, 1988).

[36] Furet, *The French Revolution*, p. 74.

[37] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 348.

[38] Tomado de Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 436.

[39] Michael Hughes, *Early Modern Germany, 1477-1806* (Filadelfia: University of Philadelphia Press, 1992), p. 173. Pero véase especialmente Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, pp. 434-538, "The Challenge of the French Revolution" and "The Conspiracy Theory of the Revolution". Estos dos capítulos son una mina para todo el que desee captar el trasfondo de las opiniones de Kant sobre la Revolución Francesa.

[40] Metzger, *Äußerungen über Kant*, pp. 14 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 351); compárese Borowski, *Leben*, p. 77; Metzger observa también que Kant hablaba desde su propia perspectiva, sin tener en cuenta el rango ni el estatuto de los que lo escuchaban.

[41] Borowski, *Leben*, p. 81 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 349).

[42] Borowski, *Leben*, p. 77.

[43] Anónimo; véase Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 351 s.

[44] Jachmann, *Kant*, p. 179 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 349 s). Jachmann estaba interesado en rebajar el entusiasmo de Kant por la Revolución Francesa, que estaba por otra parte muy bien documentado.

[45] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 148; véase también Vorländer, *Immanuel Kant*, II, p. 222.

[46] Vorländer, *Immanuel Kant*, II, p. 222.

[47] Voigt, *Kraus*, p. 311; véase también p. 408; Kraus no debió de tener muy buena opinión sobre la competencia de Schulz como matemático (véase Voigt, *Kraus*, p. 398).

[48] Ak 10, p. 490 (25 de junio de 1787). El libro aparecía ya registrado con este mismo título en el catálogo de la Feria del Libro de Leipzig de 1787 (véase Ak 10, p. 488).

[49] Ak 10, pp. 497-500.

[50] Ak 8, p. 183.

[51] Ak 8, p. 174 y 174 n.

[52] Ak 8, p. 184.

[53] John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 7 s.

[54] Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 7.

[55] Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 9.

[56] Ak I, p. 222.

[57] Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 47. (Ak 10, p. 514).

[58] Para hacerse una cierta idea de aquel trasfondo, véanse algunas de las notas de Adickes al período 1783-86, Ak 18, pp. 489-606, especialmente las pp. 566 s. La identificación de Zammito de los diferentes estratos de la tercera *Crítica* de Kant sigue siendo solo una conjetura. Sin duda, Kant se veía animado por los tres intereses que Zammito identifica, pero esos intereses estaban ya presentes en Kant al menos desde la aparición del problema crítico. Aunque Zammito identifica correctamente en el texto de la tercera *Crítica* tres conceptos diferentes y al parecer bastante poco relacionados, es un error pensar que esos intereses pueden ser relegados a diferentes estadios del desarrollo de Kant.

[59] Para una discusión sistemática de esta problemática, véase Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste* (Harvard: Harvard University Press, 1979).

[60] *Crítica del juicio* (Ak 5, p. 236). Todas las traducciones aquí citadas son mías. Aun cuando me he apoyado mucho en la de Meredith, hay en la mía diferencias muy significativas con esta. [En todo caso, esta y las restantes citas de esta obra están aquí referidas a la traducción castellana, T.]: *Crítica del juicio*, tr. Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 6.ª ed. 1995), p. 173.

[61] *Crítica del juicio*, p. 178 (Ak 5, p. 240).

[62] *Crítica del juicio*, p. 175 (Ak 5, p. 238).

[63] *Crítica del juicio*, p. 187 (Ak 5, p. 248).

[64] *Crítica del juicio*, p. 186 (Ak 5, p. 247).

[65] *Crítica del juicio*, pp. 212-213 (Ak 5, p. 267).

[66] *Crítica del juicio*, p. 213 (Ak 5, p. 268).

[67] *Crítica del juicio*, p. 221 (Ak 5, p. 274).

[68] *Crítica del juicio*, p. 228 (Ak 5, p. 280).

[69] *Crítica del juicio*, p. 235 (Ak 5, p. 285).

[70] *Crítica del juicio*, p. 240 (Ak 5, p. 290).

[71] *Crítica del juicio*, p. 300-1 (Ak 5, p. 338s).

[72] *Crítica del juicio*, p. 303 (Ak 5, p. 340).

[73] *Crítica del juicio*, p. 321 (Ak 5, p. 354).

[74] *Crítica del juicio*, p. 349 (Ak 5, p. 279).

[75] *Crítica del juicio*, p. 361 (Ak 5, p. 387).

[76] *Crítica del juicio*, pp. 370-1 (Ak 5, p. 394).

[77] *Crítica del juicio*, p. 371 (Ak 5, p. 395).

[78] *Crítica del juicio*, pp. 400-1 (Ak 5, p. 417).

[79] *Crítica del juicio*, p. 420 (Ak 5, p. 433).

[80] *Crítica del juicio*, p. 424 (Ak 5, p. 436).

[81] *Crítica del juicio*, p. 432 (Ak 5, p. 442).

[82] *Crítica del juicio*, p. 443 (Ak 5, p. 450).

[83] Ak II, pp. 95, 106; véanse también pp. 121-122 s.

[84] Ak II, pp. 121, 129 s., 136, 140 s., 141, 142 s., 193, 383.

[85] Véase *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, tr. y ed. George di Giovanni y H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1985), pp. 104-135. El volumen tiene también una útil introducción.

[86] Di Giovanni y Harris, *Between Kant and Hegel*, p. 61.

[87] Reinhold, "Allgemeiner Gesichtspunkt einer bevorstehenden Reformation der Philosophie", *Der Teutsche Merkur* (junio de 1789), pp. 243-274, 251-252n.

[88] Di Giovanni y Harris, *Between Kant and Hegel*, pp. 61-2.

[89] Di Giovanni y Harris, *Between Kant and Hegel*, p. 26.

[90] *Über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks* (*Sobre la naturaleza humana*, traducido del inglés, con ensayos críticos para juzgar esta obra) (Halle: Hemmerde and Schwetschke, 1790-92). Esta primera traducción, muy significativa, es un tanto peculiar. Nunca se pretendió que fuera primariamente una fuente precisa para la filosofía humeana, pero fue concebida con vistas a la crítica. Tampoco era una traducción del *Tratado*, pues Jakob omitía los pasajes reescritos para la *Investigación* e incluía en cambio la versión contenida en la *Investigación*.

[91] Fue publicado con J. J. Gebauer en Halle.

[92] Véase Ak II. pp. 17 s., 59-73, 88 s. Véase Henry Allison, *The Kant-Eberhard Controversy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), pp. 1-21, para una discusion de los detalles de este asunto.

[93] Ak 8, p. 198.

[94] Ak 8, p. 235.

[95] Ak 8, p. 249.

[96] Ak 8, p. 250.

[97] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 387.

[98] J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, III. 1, ed. R. Lauth, H. Jacob y M. Zahn (Stuttgart/Bad Canstatt: F. Frommann, 1962), p. 168.

[99] Véase Aschoff, "Zwischen äußerem Zwang und innerer Freiheit", p. 43.

[100] Esta es la propia versión de Fichte. Las citas que aquí aparecen están tomadas de Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 372 s.

[101] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 371.

[102] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 376.

[103] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 377. El decano de la Facultad Teológica de Halle, que tenía que censurar el libro, no dio permiso para imprimirlo.

[104] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 375.

[105] Lupin visitó a Kant en el verano de 1794 llevando consigo cartas de presentación de Blumenbach, Kästner, Heyne y Werner.

[106] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 414.

[107] Karl Hügelmann, "Ein Brief über Kant. Mitgeteilt von Karl Hügelmann", *Alpreussische Monatsschrift* 16 (1879), pp. 607-612, pp. 608 s.

[108] Hügelmann, "Ein Brief über Kant", p. 610. Otro visitante más famoso de Kant fue Karamsin, el escritor ruso que lo visitó en junio de 1789. Y Karamsin encontró, entre otras cosas, que: «Vive en una pequeña casa en mal estado, y, desde luego, todo en su vida es ordinario, excepto su metafísica» (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 348).

[109] Hügelmann, "Ein Brief über Kant", p. 611.

[110] Reusch, *Kant und seine Tischgenossen*, p. 6 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 401).

[111] *Ibidem*.

[112] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 398.

[113] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 301 s.

[114] Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", p. 303. Pörschke explicó también la *Crítica* durante el semestre siguiente y en el verano de 1795.

[115] Ak 11, p. 288; Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 305-312.

[116] Pero esto no significa que la influencia de la filosofía kantiana disminuyese *per se*. Pörschke explicó durante varios semestres la primera *Crítica*, y Schulz dio un curso sobre teología natural basándose en *La religión dentro de los límites de la mera razón* en el semestre de verano de 1795 y en el de invierno de 1795-96.

[117] Voigt, *Kraus*, p. 376; véase también Pörschke en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 442 (carta a Fichte, 1798). Estrecho colaborador de Freiherr von Stein, Schroetter decretó in 1800 que «a partir de aquel momento, no se le permitiría entrar en el servicio administrativo de la Prusia Oriental a nadie que no tuviese un certificado de haber asistido a las clases de Kraus». Véase Epstein, *The Origins of German Conservatism*, p. 181.

[118] Voigt, *Kraus*, p. 154. Kraus suponía también que Kant escribió tanto en sus últimos años porque «había dejado de atender a los acontecimientos sociales nocturnos y deseaba liberarse de sus propios pensamientos» (Voigt, *Kraus*, p. 154). Kraus había dejado de frecuentar a Kant en esta época y no sabía nada de su "debilidad".

[119] Jachmann, *Leben*, p. 156 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 330).

[120] Ak 11, pp. 107, 254, por ejemplo. Véase también Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 342.

[121] Ak II, pp. 48 s.

[122] Maimon, *Autobiography*, p. 144.

[123] Maimon, *Autobiography*, pp. 145 s.

[124] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 372.

[125] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 380. El incidente provocó un proceso oficial contra el estudiante que llegó hasta el rey en Berlín. El joven iba a ser encarcelado durante catorce días. Pero después de que Kant y otros profesores dieran fe de su habitual buen carácter, el castigo quedó reducido a una multa que finalmente no tuvo que pagar.

[126] Maimon, *Autobiography*, p. 145.

[127] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 30 (Ak 8, p. 263).

[128] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 33 (Ak 8, p. 267).

[129] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 34 (Ak 8, p. 267).

[130] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 35 (Ak 8, p. 269).

[131] Kant, *Religion and Rational Theology*, p. 36 (Ak 8, p. 270).

[132] Nicolai tuvo que trasladar su *Allgemeine deutsche Bibliothek* a la danesa Altona siguiendo una orden emitida el 17 de abril de 1794. Véase Epstein, *The Origin of German Conservatism*, p. 365; véase también p. Bailleu, "Woellner".

[133] Para todo esto, véase Hermann Noack, "Einleitung", en Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. Karl Vorländer, introdución de Hermann Noack, bibliografía por Heiner Klemme (Hamburgo: Meiner, 1990), pp. xxxi s. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tr. Felipe Martínz Marzoa (Madrid: Alianza, 1969).

[134] Ak 12, pp. 359 s.

[135] Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, 8 vols. *Nachgelassene Werke*, 3 vols. (Berlín: Walter De Gruyter, 1971), V, p. 59.

[136] Ak II, p. 349.

[137] Ak II, p. 350. En diciembre de 1792 no había enviado aún el ensayo. Véase Ak II, p. 397.

[138] Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 19. (Madrid: Alianza, 1969).

[139] Kant, *La religión dentro de...*, p. 32.

[140] Kant, *La religión dentro de...*, p. 31.

[141] Kant, *La religión dentro de...*, p. 41.

[142] *Ibídem*.

[143] Kant, *La religión dentro de...*, p. 47.

[144] Kant, *La religión dentro de...*, p. 52.

[145] Kant, *La religión dentro de...*, p. 34. Kant llama también *Gesinnung* «al primer fundamento subjetivo de la adopción de máximas».

[146] Kant, *La religión dentro de...*, p. 34.

[147] Kant, *La religión dentro de...*, pp. 56-7.

[148] Kant, *La religión dentro de...*, p. 53.

[149] Kant, *La religión dentro de...*, p. 51.

[150] Este concepto es importante y con frecuencia no es claramente entendido. Así, Allison sostiene que el «carácter o naturaleza en su pleno sentido aristotélico... es en gran medida para Kant una función de factores tales como el temperamento o "modo de sentir" (*Sinnesart*), sobre el cual la persona tiene relativamente poco control» (*Kant's Theory of Freedom*, p. 141). Para apoyar esta concepción, Kant se remite a la *Antropología en sentido pragmático*, aunque el pasaje que él cita no apoya su tesis. Kant opone siempre el carácter como *Denkungsart* al mero temperamento como *Sinnesart*, subrayando que el primero es adquirido y el último innato. El carácter es una conquista moral y por lo tanto algo sobre lo cual tenemos control.

[151] Nuevamente, abundan los malentendidos en la literatura al uso. Combinando carácter y *Gesinnung* en *Kant's Theory of Freedom*, Allison sostiene que «en la *Crítica de la razón práctica* y en otros escritos posteriores, Kant parece ir incluso más lejos al referirse a una elección nouménica atemporal del carácter (*Gessinnung*) de uno mismo» (p. 48). Allison reconoce que «la noción de carácter inteligible que opera en la segunda crítica no puede ser equiparado con el de la primera», y sostiene por tanto que «la introducción de la idea de *Gesinnung* marca una importante profundización de la teoría de la libertad de la primera *Crítica*». *Gesinnung* «consiste en la elección de un carácter inteligible... en la adopción de "principios inamovibles"» (p. 140). Se «refiere al carácter permanente o disposición de un agente que subyace a, y está reflejado en, las elecciones particulares» (p. 136). Mientras en la *Fundamentación* y en otras obras iniciales «Kant da la impresión de que concibe a las acciones [particulares] como decisiones libres y aisladas (por la ley o las inclinaciones) que no guardan ninguna conexión con un agente moral permanente con una naturaleza y unos intereses determinados» (p. 136), su discusión del *Gesinnung* en la *Religión* fija ese problema, y muestra que «las elecciones de los agentes

racionales o, dicho en sus propios términos, las máximas que estos agentes adoptan deben ser concebidas en relación con un conjunto subyacente de intenciones, creencias, intereses, etc., que colectivamente constituyen la disposición o el carácter de ese agente» (p. 136). Sin embargo, este no es un problema que requiere ser fijado mientras entendamos las máximas como instrumentos para constituir el carácter, es decir, como reglas que «constituyen esas disposiciones o carácter del agente».

[152] Ak 5, pp. 56, 327, por ejemplo.

[153] Ak 5, p. 116.

[154] Kant, *La religión dentro de...*, p. 201, n. 4.

[155] Kant, *La religión dentro de...*, p. 32.

[156] Kant, *La religión dentro de...*, p. 34.

[157] Allison trata de salvar a Kant de la acusación de que con ello se ha comprometido con una noción de "elección nouménica" o "elección de carácter nouménico". Allison sostiene que Kant puede quedar a salvo si se interpreta *Gesinnung* como «la máxima fundamental de un agente con respecto a la ley moral» (*Kant's Theory of Freedom*, p. 140). Aunque, en un sentido, "nos elegimos a nosotros mismos", no se trata aquí (p. 142) de una afirmación metafísica, sino de una conceptual. En el momento en que ejercemos nuestra libertad hemos elegido o adoptado ya un cierto tipo de máxima fundamental. Allison encuentra que la afirmación de Kant es perfectamente apropiada si se entiende que la adquisición pretemporal o no temporal no equivale más que a la afirmación de que nuestra *Gesinnung* es coextensa con nuestra personalidad moral. Puesto que no se trata nada más que del "principio interno" de las máximas mismas, la elección no temporal no plantea ningún problema.

[158] Pues ¿cómo sería posible "elegirse" a uno mismo antes de ser un yo? Y quizá sea más importante aún la cuestión de cómo cambiar la "*Gesinnung*" (o "el fundamento subjetivo último para la adopción de máximas") en una máxima que resuelva todos los problemas. Si la *Gesinnung* es ella misma una máxima, entonces esta presupone otra *Gesinnung*, y así *ad infinitum*. El propio Kant observa que esto no es una solución (Ak 6, pp. 22-23 n).

[159] Kant, *La religión dentro de...*, p. 60

[160] Kant, *La religión dentro de...*, p. 32.

[161] Kant, "Comienzo verosímil de la historia humana", en *Filosofía de la Historia*, p. 120 (Buenos Aires: Editorial Nova, 1958).

[162] Kant, *La religión dentro de...*, p. 63.

[163] Kant, *La religión dentro de...*, pp. 87-8.

[164] Kant, *La religión dentro de...*, p. 95.

[165] Kant, *La religión dentro de...*, p. 134.

[166] Kant, *La religión dentro de...*, p. 150.

[167] Kant, *La religión dentro de...*, p. 158.

[168] Kant, *La religión dentro de...*, p. 164.

[169] Kant, *La religión dentro de...*, p. 171.

[170] Kant, *La religión dentro de...*, p. 172.

[171] Kant, *La religión dentro de...*, p. 170.

[172] Kant, *La religión dentro de...*, p. 177.

[174] Kant, *La religión dentro de...*, p. 234-5, nota 71.

[175] Ak 11, p. 417.

[176] Véase Ak 8, pp. 274-339. Véase también Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch "Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"*, ed. Heiner Klemme (Hamburgo: Meiner Verlag 1992). *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, en *Teoría y práctica*, tr. J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo (Madrid: Tecnos, 3.ª ed. 2000).

[177] Kant, *En torno al tópico...*, pp. 18-9.

[178] Kant, *En torno al tópico...*, p. 46.

[179] Kant, *En torno al tópico...*, p. 30.

[180] Ak 19, p. 595.

[181] Kant, *En torno al tópico...*, p. 32.

[182] Lo cual, de acuerdo con la creencia ortodoxa, no ocurre desde luego.

[183] Kant, *En torno al tópico...*, pp. 53-4.

[184] Kant, *En torno al tópico...*, p. 56.

[185] Karl von Klauer, por ejemplo, había sostenido en el *Berlinische Monatsschrift* de 1790 que de la teoría de Kant se seguía el derecho a la revolución. Véase Klemme, "Einleitung", en Kant, *Über den Gemeinspruch*, pp. ix s. Véase también Dieter Henrich, "Einleitung", en *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Introducción de Dieter Henrich (Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1967). Henrich piensa que fue una sátira de Kästner lo que dio lugar al ensayo, y desea excluir a Burke. Me parece que es un error cosiderar que este ensayo estuvo ocasionado justamente por una de las muchas cuestiones para las que era relevante. El interés de Kant se proyectaba sobre *todas* ellas.

[186] Epstein, *The Origin of German Conservatism*, pp. 547-594, llama "reforma conservadora" al proyecto de Rehberg. Lo mismo puede decirse de Gentz. Ninguno de los dos estaba satisfecho con el *statu quo*, pero ambos eran opuestos a la Revolución Francesa. Por otra parte, los dos creían que el optimismo de Kant era un error. Para ellos, la teoría no podría ser nunca suficiente para la práctica.

[187] La cuestión fue propuesta en francés: «Quels sont les progrès réels de la Metaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolf?». El tema fue anunciado originalmente en 1788 con una fecha tope en 1791, pero esa fecha fue pospuesta luego al 1 de enero de 1792. Johann Christian Schwab (1743-1821), un filósofo wolffiano que había contribuido al *Philosophical Archive* de Eberhard, fue el único que envió su trabajo. Aunque esta obra fue considerada digna de ganar un premio, se volvió a ampliar el plazo de entrega de originales hasta el 1 de junio de 1795. El segundo premio fue finalmente concedido a dos kantianos, Reinhold y Johann Heinrich Abicht (1762-1816), y las tres contribuciones fueron publicadas en 1796. Véase Ak 20, p. 480. Compárese Vleeschauwer, *Development*, pp. 151 s. Véase también Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, ed. Steffen Dietzsch (Berlín: Akademie-Verlag, 1987), pp. 350-354. (El libro fue publicado originalmente en 1840.)

[188] Hay un esbozo de respuesta en el reverso de una carta a Kant fechado el 5 de noviembre de 1793 (véase Ak 11, pp. 466 s.). El texto fue publicado

primeramente por Theodor Friedrich Rink en 1804. Actualmente se lo puede encontrar en Ak 20, pp. 255-332.

[188] Ak 20, p. 264, pp. 281 s.

[189] En el primer ensayo fueron el principio de razón suficiente, la monadología, y la doctrina de la armonía preestablecida.

[190] Ak 20, p. 284.

[191] Ak 20, p. 293.

[192] Véase Ak 20, pp. 306-310.

[193] Ak 20, p. 231. No voy a decir nada sobre el primer borrador de la primera sección, que enumera una amplia serie de temas kantianos bien conocidos (lo cual no quiere decir que no siga despertando un gran interés entre los especialistas).

[194] Contiene justamente dos frases en alemán.

[195] El título completo es: *Aenesidemus, o Sobre los fundamentos promulgados por el Prof. Reinhold en Jena. Juntamente con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón pura.* El libro apareció anónimamente en 1792. Para la discusión completa, véase Di Giovanni y Harris, *Entre Kant y Hegel.*

[196] Véase George J. Seidel, "Introducción", en *Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Commentary on Part I*, ed. George J. Seidel (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993), p. 1. Véase también Martin Oesch (ed.), *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes, 1794-1804* (Würzburgo: Königshausen & Neumann, 1987).

[197] Borowski, *Leben*, pp. 82 s.

[198] Rink, *Ansichten*, p. 60.

[199] Kant publicó la carta y su respuesta en *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 59, tr. R. Rodríguez Aramayo (Madrid: Trotta, 1999).

[200] Rink, *Ansichten*, p. 60.

[201] Fue publicado por Rink solo después de su muerte en 1804.

[202] Epstein, *The Origin of German Conservatism*, p. 367.

[203] Ak 11, pp. 507 s. La carta está fechada el 14 de junio de 1794. Puesto que Kant no recibió la orden concreta del rey hasta octubre, debió de empezar a trabajar sobre este tratado en el momento en que recibió la invitación de Stäudlin.

[204] Ak II, p. 533.

[205] Sin embargo, el Apéndice sobre misticismo (Ak 7, pp. 69-75) de la primera parte solo pudo haber sido escrito después de 1797, es decir, después de la aparición del libro de Wilmans sobre la relación entre la filosofía kantiana y el misticismo. La segunda parte de *La contienda* sobre el progreso de la humanidad, o la contienda entre las Facultades de Filosofía y Derecho (Ak 7, pp. 79-94), debió haber sido escrita también después de 1797. Para esta fecha, véase Reinhard Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, ed.

Reinhard Brandt y Werner Stark (Hamburgo: Meiner, 1987), pp. 31-78, especialmente pp. 31, 45, 59, 65 s.

[206] Kant, *La contienda entre las facultades*, p. 46.

[207] Kant, *La contienda entre las facultades*, p. 4.

[208] Sobre la organización de la universidad y sus facultades, véase *La contienda*, p. 3

[209] Kant, *La contienda entre las facultades*, pp. 29-40.

[210] Kant, *La contienda entre las facultades*, p. 39.

[211] Kant, *La contienda entre las facultades* p. pp. 41-2.

[212] Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", muestra que Kant se basa en Thomasius y en Walch para su concepción de las facultades. R. Selbach, "Eine bisher unbeachtete Quelle des 'Streits der Fakultäten'", *Kant-Studien* 82 (1991), pp. 96-110, muestra que él era también consciente de la crítica de Wolff a esta posición y en muchos respectos era cercano a Wolff.

[213] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 425.

[214] Ak 12, p. 35.

[215] Para una colección de artículos contemporáneos sobre este tema, véase James Bohmann y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997).

[216] Kant, *Sobre la paz perpetua*, tr. J. Abellán (Madrid: Tecnos, 1985, reimpr. 2001), p. 15.

[217] Kant, *La paz perpetua*, p. 27.

[218] Kant, *La paz perpetua*, pp. 61-2.

[219] Kant, *La paz perpetua*, p. 69.

9. El anciano Kant (1796-1804)

[1] Jachmann, *Kant*, p. 203.

[2] Arthur Warda, "Ergänzungen zu E. Fromm's zweitem und drittem Beitrage zur Lebensgeschichte Kants", *Altpreußische Monatsschrift* 38 (1901), pp. 75-95, 398-432. Véase también Arthur Warda, "Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf", *Altpreussische Monatsschrift* 41 (1904), pp. 131-135, y Arnoldt, "Möglichst vollständiges Verzeichnis", pp. 328-331.

[3] Arthur Warda, "Die Kant-Manuscripte im Prussia Museum", *Altpreußische Monatsschrift* 36 (1899), pp. 337-367, p. 355.

[4] Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 4, sostenía que Kant seguía siendo invitado a veces a cenar, aunque no con tanta frecuencia como antes. Esto contradice lo que dicen otros: que desde la muerte de Green, Kant no volvió a salir por la noche.

[5] "*Brustwassersucht*" o "pleuresía" fue el diagnóstico. Su salud estaba ya muy deteriorada. El barón de Schrötter, que supervisaba la incorporación de Dánzig a Prusia después de la segunda división de Polonia, había llamado a Hippel para que vigilase el proceso. El esfuerzo y el cambio de su rutina diaria fueron demasiado para él. Mostraba ya signos de quebrantamiento de su salud antes de volver a Königsberg en marzo de 1794. También había perdido un ojo por causa de una infección.

[6] Véase Timothy Sellner, "Introduction" a la obra de Theodor Gottlieb von Hippel *On Improving the Status of Women*, tr. Timothy F. Sellner (Detroit: Wayne State University Press, 1979), pp. 28 s.

[7] Sellner, "Introduction" a *Improving the Status of Women*, de Hippel, p. 29.

[8] Véase Timothy F. Sellner, "The Eheeiferer in Goethe's Wahlverwandtschaften: Could Mittler be Hippel?", en *Königsberg. Beiträge*, ed. Kohnen, pp. 321-334, p. 328.

[9] Abegg, *Reisetagebuch von 1798*, p. 254.

[10] Scheffner, *Mein Leben*, pp. 126-8.

[11] Scheffner, *Mein Leben*, p. 129.

[12] Scheffner, *Mein Leben*, p. 130: «Trataba de ocultar su materialismo con casi más celo que su proclividad a disfrutar del placer corporal».

[13] Borowski, *Leben*, p. 79 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 432). Borowski afirma que este era el modo en que Kant se comportaba siempre: se mostraba muy preocupado cuando alguno de sus amigos caía enfermo, pero nunca lo visitaba. Cuando alguno moría, no volvía a hablar de su enfermedad ni de su muerte. Sin embargo, lo recordaba y continuaba hablando de sus relaciones con el amigo fallecido.

[14] Ak 11, pp. 472 s.

[15] Ak 11, p. 505; véase también pp. 371, 434.

[16] Véase Beck, *The Elusive 'I' in the Novel: Hippel, Sterne, Diderot, and Kant*, y "Kant and the Novel", pp. 271 s. De hecho, corrieron previamente rumores sobre el libro. Véase Arthur Warda, "Kants Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft", *Altpreussische Monatschrift* 41 (1904), pp. 61-93.

[17] Ak 12, pp. 360-1. La declaración está fechada el 6 de diciembre de 1796.

[18] Ak 12, p. 361.

[19] Ak 13, pp. 537, 540.

[20] Compárese todo esto con Beck, *The Elusive 'I'*, p. 111.

[21] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 353.

[22] Hasse, *Ansichten*, p. 29.

[23] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 184.

[24] Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 353.

[25] *Ibidem*.

[26] Reicke, *Kantiana*, p. 32.

[27] Reicke, *Kantiana*, p. 40. Friedrich Nicolai había publicado varios ensayos críticos de Kant en aquel tiempo. Véase Friedrich Nicolai, *Philosophische Abhandlungen* en *Gesammelte Werke*, vol. 11, ed. Bernhard Fabian y Marie-Luise Spieckermann (Hildesheim: Olms, 1991).

[28] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 104.

[29] Véase también Warda, "Kants Erklärung", pp. 91 s.

[30] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 245.

[31] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 252.

[32] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 255.

[33] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 202.

[34] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 247.

[35] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 255.

[36] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 192.

[37] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 238.

[38] Abegg, *Reisetagebuch*, pp. 147 s., 184, 229. Compárese Malter, "Königsberg und Kant im 'Reisetagebuch'", p. 14.

[39] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 184.

[40] En esta enumeración sigo a Malter, "Königsberg und Kant im 'Reisetagebuch'", p. 19.

[41] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 249.

[42] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 147.

[43] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 148.

[44] Abegg, *Reisetagebuch*, pp. 186-191.

[45] Abegg, *Reisetagebuch*, p. 202.

[46] Véase Schubert, Kants Biographie. pp. 165-8, y Warda, "Die Kant-Manuscripte", pp. 351 s. Había justamente diez senadores, la mayoría de ellos profesores con dedicación exclusiva. Aunque Kant dejó de asistir en sus últimos años a las reuniones, enviaba probablemente su voto.

[47] Traducido de Vorländer, *Kants Leben*, II, p. 270.

[48] Esto no significa que no reescribiese en gran medida el material existente. Véase Ak 23, pp. 209-419, para algunos de los primeros borradores de estos libros.

[49] Ak 23, p. 403. "Vigorosa salud" es una traducción de estar *"blühend gesund"* o *"vegetus"*. Kant afirma en este contexto que no recordaba cómo se sentía en su infancia.

[50] Véanse las 4 páginas finales de la sección penúltima del capítulo 5.

[51] Ak 8, p. 395.

[52] Ak 8, p. 389.

[53] Ak 8, 411-422. Aunque nominalmente el artículo apareció en diciembre de 1796, de hecho fue publicado en julio de 1797. Aparte de estos ensayos, Kant publicó solo dos breves piezas en 1796: el Apéndice al libro de Sömmering *Sobre el órgano del alma*, que él había escrito en 1795, y una breve nota sobre el modo de resolver una disputa matemática.

[54] Ak 8, p. 419.

[55] Véase la "Introduction" de Mary Gregor a la *Metaphysics of Morals*, p. 7, y Bernd Ludwig, "Einleitung" Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, ed. Bernd Ludwig (Hamburgo: Meiner, 1986), por ejemplo.

[56] Gregor, "Introduction", en Kant, *Metaphysics of Morals*, p. 8.

[57] Conservo las traducciones al inglés "metaphysical foundations of right" y "metaphysical foundation of virtue". Gregor traduce, más literalmente, "metaphysical first principles of the doctrine of right" and "metaphysical first principles of the doctrine of virtue".

[58] Kant, *Metafísica de las costumbres*, tr. de A. Cortina y J. Conill (Madrid: Tecnos, 3.ª ed. 2002), p. 39.

[59] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 40.

[60] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 68.

[61] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 57.

[62] En esta explicación estoy en deuda con el ensayo "Kant on Marriage" expuesto por John Ladd ante el *Midwest Study Group of the North American Kant Society* en la Purdue University en el otoño de 1997.

[63] Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 135 s.

[64] Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, tr. Marshal Farrier (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 181.

[65] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 143.

[66] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 163.
[67] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 144.
[68] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 352.
[69] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 193.
[70] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 315.
[71] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 248.
[72] Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 366.
[73] Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 370-1.
[74] Epicteto, *Manual*, tr. Paloma Ortiz (Madrid: Gredos, 1995), p. 183.
[75] Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Madrid: Trotta, 1999), tr. R. Rodríguez Aramayo (Ak 7, pp. 78-94). Para la Parte II de "*La contienda...*", véase Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", p. 65.
[76] Epstein, *The Origin of German Conservatism*, p. 388.
[77] Epstein, *The Origin of German Conservatism*, p. 391.
[78] Kant, *La contienda...*, p. 59.
[79] Kant, *La contienda...*, p. 60.
[80] Para el contenido del ensayo, véase el capítulo 7 de este volumen.
[81] Kant, *El conflicto de las facultades*, tr. Elsa Tabernig (Buenos Aires: Losada, 1963), p. 107 (Ak 7, p. 84).
[82] Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 109 (Ak 7, p. 85).
[83] Compárese Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", pp. 45 s. Brandt argumenta sobre la base de un borrador anterior de Kant que podría sugerir que sus objetivos eran seudokantianos, pero es más verosímil que las partes nombradas en el ensayo –"nuestros políticos" y los "eclesiásticos"– sean realmente los objetivos. Los censores de Berlín debieron de considerarlo también de este modo. Pero esto no significa que Kant no estuviera pensando también (secundariamente) en alguno de sus seguidores.
[84] Véanse pp. 153 s. del capítulo 4 de este volumen.
[85] Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 123. (Ak 7, p. 99).
[86] Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 126. (Ak 7, p. 101).
[87] Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 129. (Ak 7, p. 103 s).
[88] Véanse pp. 150 s. del capítulo 4 de este volumen.
[89] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. M. García Morente (Madrid: Real Sociedad Matritense de Amigos del País, 1992) p. 15 (Ak 4, p. 389).
[90] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* p. 14 (Ak 4, p. 388).
[91] Ak 7, p. 333.
[92] Ak 7, p. 119.
[93] Ak 7, p. 120.
[94] Schleiermacher encuentra que un «extracto de particulares no podría ser más que una colección de trivialidades». Véase Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, I/2 (Berlín: de Gruyter, 1984), pp. 365-369, 365
[95] Wasianski, *Kant*, p. 283.
[96] El manuscrito está publicado en los volúmenes 21 y 22 de la edición de la Academia de las obras de Kant, editado por Arthur Buchenau y Gerhard Lehmann. En estos volúmenes están contenidas la mayoría de estas notas. Pero los editores no incluyeron todos los fragmentos relevantes y recogieron

en cambio algún material que es irrelevante para las obras últimas de Kant. Existe una traducción inglesa de esta obra en la edición de Cambridge de las obras de Kant, que en algunos sentidos es mejor que la edición de la Academia. Véase Immanuel Kant, *Opus postumum*, editada, con introducción y notas, por Eckart Förster, y traducida por Eckart Förster y Stanley Rosen (Nueva York: Cambridge University Press, 1993). Véase también *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, editada por el Forum für Philosophie Bad Homburg (Siegfried Blasche, Wolfgang R. Köhler, Wolfgang Kuhlmann, Peter Rohs) (Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1991). Este volumen aporta el trasfondo necesario para la discusión actual del *Opus postumum*.

[97] See Eckart Förster, "Introduction", Kant, *Opus postumum*, pp. xvi s.

[98] König, "Arzt und ärztliches in Kant", pp. 113-154.

[99] Wasianski, *Kant*, p. 283.

[100] Hasse, *Äusserungen Kant's*, p. 20 n.

[101] Hans Vaihinger, "Briefe aus dem Kantkreis", *Altpreussische Monatsschrift* 17 (1880), pp. 286-299, p. 290.

[102] *Briefe von und an Scheffner*, ed. Warda, II, p. 424.

[103] La mayoría de los autores en Übergang, *Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*, parecen creerlo así.

[104] En este punto, no estoy de ecuerdo con Eckart Förster. Förster afirma en su ensayo "Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus postumum*", en *Kant and His Influence*, ed. G. M. Ross y T. McWalter (Bristol: Thoemmes, 1990), pp. 146-169, p. 146, que «el manuscrito está virtualmente completo, y que Kant no vivió para editarlo».

[105] Véase Ak 22, p. 758 (K. Christian Schoen).

[106] Véase Ak 22, p. 758.

[107] Véase Ak 22, 757 s. Sigo fielmente el sumario que aquí se ofrece.

[108] Förster, "Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus postumum*", p. 151. En su "Kant's Selbstsetzungslehre", en *Kant's Transcendental Deductions*, ed. E. Förster (Stanford: Stanford University Press, 1989), pp. 217-238, Förster fecha su "solución" en abril de 1799 (p. 224). Si es cierto que Kant encontró esta "solución" en aquella fecha, entonces coincide justamente con el período en el que su debilidad empezó a hacerse manifiesta.

[109] Kant, *Opus postumum*, ed. Förster, p. 71 (Ak 21, p. 222).

[110] Véase Ak 4, p. 515; pp. 4, 534, 564, 467; pp. 9, 67, por ejemplo. En sus *Principios metafísicos de la ciencia natural* Kant había tratado ciertamente del "concepto empírico" de materia *a priori*, pero solo en la medida en que «la intuición correspondiente a ese concepto» estaba dada *a priori* (Ak 4, p. 470), es decir, en la medida en que era espacial y temporal. Siendo el "Éter" un concepto mucho más rico (y por tanto más cuestionable), no era posible tratarlo del mismo modo sin hacerlo colapsar en el concepto de "materia".

[111] Kant, *Opus postumum*, ed. Förster, p. 74 (Ak 21, p. 226).

[112] Compárese Förster, "Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus Postumum*", p. 153.

[113] Ak 21, p. 490; sigo a Förster, "Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus Postumum*", pp. 154 s. Aunque yo soy mucho más crítico que Förster sobre

los pretendidos logros de Kant, me he beneficiado enormemente de su discusión.

[114] Malter, *Rede und Gespräch*, p. 595.

[115] Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, p. 240. La juiciosa exposición de Friedman del desarrollo de la química durante los años ochenta y noventa en relación con el pensamiento de Kant debería ser consultada por todo el que deseara entender las motivaciones de Kant en su proyecto de *Transición*. Algunos de los amigos personales de Kant son fuentes importantes para el entendimiento de su interés por la química. El pastor Sommer tenía un interés muy vivo por esta materia, y Karl Gottfried Hagen fue el autor de uno de los primeros libros de texto de farmacia en 1786. El título de esta obra era *Grundriss der Experimentallchemie zum Gebrauch bey dem Vortrage derselben* (Fundamentos básicos de Química Experimental para su uso en las clases); a partir de la tercera edición la obra fue llamada *Grundsätze der Experimentalchemie* (Principios básicos de Química Experimental). Kant calificó a este libro de texto de "obra maestra lógica". Hagen era un invitado regular en las cenas de la casa de Kant. Véase Wolfgang Caesar, "Karl Gottfried Hagen (1749-1829)", *Jahrbuch Der Albertus Universität Zu Königsberg* 29 (1994), pp. 389-395.

[116] Ak 22, pp. 82 s.

[117] Förster sostiene en su "Kant's Selbstsetzungslehre" que no se trata aquí de una influencia fichteana, apelando a otras instancias del uso de "posición" en Kant. Este enfoque tiene precedentes en Kant, pero eso no invalida una posible influencia fichteana. Fichte estaba en deuda con Kant justamente en estos puntos, pero la idea de "que nosotros ponemos *casi todo*" es más propia de Fichte que de la posición crítica de Kant. Véase también Förster, "Fichte, Beck and Schelling in Kant's *Opus postumum*", pp. 158 s. Förster subraya las diferencias entre Fichte y Kant tanto como puede, pero yo no creo que sus argumentos consigan mostrar que Fichte no influyó sobre Kant.

[118] Warda, "Ergänzungen zu E. Fromm's Lebensgeschichte Kants", p. 86.

[119] Kant, *Briefwechsel*, ed. Zweig, pp. 253 s.

[120] Wasianski, *Kant*, p. 232.

[121] *Ibídem*.

[122] Rink, *Ansichten*, p. 70.

[123] Véase Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 475 (procedente de *Der Freimütige*, 1804), y Rink, *Ansichten*, p. 71.

[124] Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 4 . Véase tambiém el comentario de Pörschke a Fichte en Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 442: «Kant, que ya no da clases, y que se ha retirado de la sociedad, exceptuando la casa de su amigo Motherby, se está convirtiendo lentamente en un desconocido incluso aquí, e incluso su reputación va perdiendo vigor» (7 de julio de 1788).

[125] Según Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 4, esto sucedió a finales de 1800.

[126] Jachmann, *Kant*, p. 203.

[127] Rink a Villers, un divulgador de Kant en Francia: «Por favor, no reproche a Kant que no haya contestado a su carta. Es viejo y débil. Ya no contesta apenas a ninguna carta, aunque recibe muchas... casi me atrevería a decir que es incapaz de contestarlas». Véase Vaihinger, "Briefe aus dem

Kantkreis", pp. 287 s. Esta afirmación está apoyada por su correspondencia publicada. Véase Kant, *Briefwechsel*, ed. Schöndorfer y Malter. Kant no fue nunca muy dado al intercambio epistolar. Pero después de 1799 sus cartas son muy escasas, y la mayoría muy breves.

[128] Jachmann, *Kant*, p. 203; Rink a Villers en junio de 1801: «La debilidad de Kant está aumentando dramáticamente (*ungemein*)», en Vaihinger, "Briefe aus dem Kantkreis", p. 292; Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 8: «A partir de 1801 se ha ido tornando más y más débil. Sus ideas no están ya tan perfectamente organizadas como antes, pero aún es capaz de experimentar con frecuencia luminosas intuiciones que alumbran momentáneamente la oscuridad de su cerebro. Estos destellos esporádicos, que ponen de manifiesto su rara agudeza, merecerían quedar registrados». Pero lo que Hasse registró no revela nada semejante.

[129] Wasianski, *Kant*, p. 23.

[130] Algunos de ellos han sobrevivido. Véase Hermann Degering (ed.), *Immanuel Kants Mittagsbüchlein vom 17. August bis 25. September 1802* (Berlín, 1926).

[131] Wasianski, *Kant*, p. 231; compárese Jachmann, *Kant*, p. 207, y también Rink, *Ansichten*, pp. 105-119 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, pp. 479-484).

[132] Wasianski, *Kant*, p. 264; véase también Rink, *Ansichten*, pp. 111 s. Kant no bebía casi nunca cerveza.

[133] Wasianski, *Kant*, pp. 231 s.

[134] No mencionaré a la mayoría de ellos, ya que no añaden nada a nuestra comprensión de Kant. Unos cuantos ejemplos serán suficientes para mostrar que eran signos de senilidad.

[135] Rink, *Ansichten*, p. 77; Vorländer, *Kant*, II, p. 28, afirma que Motherby murió en 1799.

[136] Jachmann, *Kant*, p. 163; Ruffmann había muerto en 1794, el conde de Keyserlingk en 1788 y la condesa en 1791 (véase Vorländer, *Kant*, II, p. 28).

[137] Rink a Villers, en Vaihinger, "Briefe aus dem Kantkreis", p. 294. También confesaba que había perdido toda esperanza de que Kant mejorase. Sin embargo, Kant seguía dedicando tres horas a las cenas que organizaba.

[138] Wasianski, *Kant*, p. 242.

[139] Ak 12, p. 443. La carta fue ocasionada por una carta anterior del rector (12 de noviembre de 1801), en la que le pedía su renuncia (Ak 12, p. 442).

[140] Wasianski, *Kant*, p. 251.

[141] Wasianski, *Kant*, p. 253. Véase también *Briefe von und an Scheffner*, ed. Warda, II, 401: «Kant había prescindido de Lampe por el poder de la policía».

[142] Wasianski, *Kant*, p. 257.

[143] Andrew Cutrofello, *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 103-115, ha utilizado esta nota y la relación de Kant con Lampe para construir una cierta imagen de la sexualidad de Kant, preguntándose: ¿Intentó Lampe alguna suerte de acercamiento explícitamente sexual a Kant?» (pp. 112 s.). Cutrofello afirma que «el imperativo de borrar el nombre de Lampe puede ser interpretado a la luz de la condena moral de la homosexualidad por parte de Kant. Un hombre que se acerca sexualmente a otro no merece

ser considerado como persona. Si Lampe lo hizo, Kant hubiera tenido la obligación moral de dejar de pensar en Lampe como persona» (p. 113). Pero esto es pura fantasía o deseo de llamar la atención. Ni el sirviente borracho ni el Kant débil de cuerpo y mente tuvieron jamás en mente nada semejante.

[144] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 379.

[145] Jachmann, *Kant*, p. 210.

[146] *Ibidem*.

[147] Wasianski, *Kant*, p. 258.

[148] Wasianski, *Kant*, p. 261.

[149] Wasianski, *Kant*, p. 259.

[150] Hasse, *Merkwürdige Äußerungen*, p. 46.

[151] Wasianski, *Kant*, p. 265.

[152] Wasianski, *Kant*, p. 268.

[153] Wasianski, *Kant*, p. 279.

[154] Wasianski, *Kant*, p. 280.

[155] Wasianski, *Kant*, p. 269: las palabras alemanas son: "*Geduld, Sanftmut und Nachsicht*". Especialmente la palabra "*Nachsicht*" me parece reveladora. Porque sugiere que el cuidado de su hermano era difícil a veces.

[156] Jachmann, *Kant*, pp. 201 s.

[157] Compárese el texto en torno a las notas 17 a 21 del Prólogo de este volumen.

[158] Wasianski, *Kant*, p. 276.

[159] Jachmann, *Kant*, p. 211, habla de "una excitación nerviosa" (*Schlagfluß*). Probablemente, esta excitación tuvo poco que ver con el estreñimiento de Kant, una permanente característica de su edad avanzada.

[160] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 426.

[161] Scheffner, *Briefe von und an Scheffner*, II, p. 423.

[162] Reusch, *Kants Tischgenossen*, p. 10.

[163] *Äußerungen über Kant*, pp. 28 s. (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 475).

[164] Wasianski, *Kant*, p. 263.

[165] Wasianski, *Kant*, p. 277.

[166] Jachmann, *Kant*, p. 209.

[167] Hasse, *Merkwürdige Ausserungen*, p. 48 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 584).

[168] Wasianski, *Kant*, p. 287.

[169] Wasianski, *Kant*, p. 290 (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, p. 592). Malter da el 11 de febrero de 1804 como fecha del incidente.

[170] Jachmann, *Kant*, p. 212.

[171] Wasianski, *Kant*, p. 291.

OBRAS CITADAS

La presente relación no es una lista completa de todo lo que se ha escrito sobre la vida de Kant. Esa relación puede encontrarse en Rudolf Malter, "Bibliographie zur Biographie Immanuel Kants", que también está citada aquí. Debido a que algunos de los materiales incluidos en la bibliografía completa de Malter tienen solo un interés marginal para la mayoría de los lectores, no han sido incluidos en la presente relación. Por otra parte, esta bibliografía es más amplia que la de Malter en otros respectos, pues incluye muchas fuentes extraídas del contexto más general del siglo XVIII, de los amigos y conocidos de Kant y de la filosofía kantiana.

ABEGG, Johann Friedrich: *Reisetagebuch von 1798*. 1.ª ed., Hrsg. v. Walter und Jolanda Abegg in Zusammenarbeit mit Zwi Batscha. Fráncfort: Insel Verlag, 1976 (segunda edición 1977).

ADICKES, Erich: *Kant-Studien*. Kiel y Leipzig, 1895. "Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems", *Kant-Studien* I (1897), pp. 9-59, 161-196, 352-415.

AGETHEN, Manfred: *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*. Múnich: R. Oldenbourg Verlag, 1987.

ALLISON, Henry E.: *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Kants Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven y Londres: Yale University Press, 1986.

Kants Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALTMANN, Alexander: *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1969.

Moses Mendelssohn: A Biographical Study. Alabama: University of Alabama Press, 1973.

AMERIKS, Karl: *Kants Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford y Nueva York: Clarendon Press, 1982.

ARCHENHOLZ, Bogislav von: *Bürger und Patrizier. Ein Buch von Städten des deutschen Ostens*. Darmstadt: Ullstein Verlag, 1970.

ARNOLDT, Emil: *Kant's Jugend*, en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, 6 vols., ed. Otto Schöndörffer. Berlín, 1907-1909 (vol. 3, pp. 103-210).

Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen, en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, 6 vols., ed. Otto Schöndörffer. Berlín, 1907-1909 (vol. 4, pp. 173-344).

ASCHOFF, Frank: "Zwischen äußerem Zwang und innerer Freiheit. Fichtes Hauslehrer-Erfahrungen und die Grundlegung seiner Philosophie". *Fichte-Studien* 9 (1997), pp. 27-45.

BAILLEU, P.: "Woellner, Johann Christof". *Allgemeine deutsche Biographie*, pp. 148-159.

BALK, Norman: *Die Friedrich-Wilhelms Universität*. Berlín, 1926.

BAUR, Susan: *Hypochondria: Woeful Imaginings*. Berkeley: University of California Press, 1988.

BAYER, O.: "Hamanns Metakritik im ersten Entwurf". *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 435-453.

BECK, Hamilton: "Kant and the Novel: A Study of the Examination Scene in Hippel's 'Lebensläufe nach aufsteigender Linie". *Kant-Studien* 74 (1983), pp. 271 s.

The Elusive 'I' in the Novel: Hippel, Sterne, Diderot, and Kant. Berna y Nueva York: Peter Lang, 1987.

"Framing the Debate: Hippel's Response to Zimmermann's Attack on the Enlightenment". *Eighteenth-Century Life* 14 (1990), pp. 29-38.

"Moravians in Königsberg". En *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Kohnen. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994 (pp. 335-374).

"Neither Goschen nor Botany Bay: Hippel and the Debate on Improving the Civic Status of the Jews". *Lessing Yearbook* 27 (1995), pp. 63-102.

BECK, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Early German Philosophy: Kant and His Predecessors. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

Essays on Kant and Hume. New Haven y Londres: Yale University Press, 1978.

Recensión de G. Gawlick y L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*. *Eighteenth-Century Studies* 21 (1988), pp. 405-408.

Kant Selections. Nueva York y Londres: Scribner Macmillan Publishing Co., 1998.

BEISER, Frederick: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

BELGLIER, J. U.: *Nachrichten an das Publikum in Absicht der Hypochondrie*. 1767.

BLASCHE, Siegfried; KÖHLER, Wolfgang R.; KUHLMANN, Wolfgang, y ROHS, Peter, editores: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann,1991.

BLUMENBERG, Hans: *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós, 2000.

BÖHME, Hartmut, y BÖHME, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung*

von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1983.

BÖTTIGER, K. W., ed.: *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, en *Schilderungen aus Karl Aug. Böttiger's handschriftlichem Nachlasse*, vol. 1 Leipzig, 1838.

BOHMANN, James, y LUTZ-BACHMANN, Matthias, eds.: *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

BOLOTOW, Andrej: *Leben und Abenteuer des Andrej Bolotow von ihm selbst für seine Nachkommen aufgeschrieben*, 1. 1738-1762, tr. Marianne Schilow, ed. Wolfgang Gruba. Múnich: Beck,1990.

BOROWSKI, Ludwig Ernst: *Darstellung des Leben und Charakters Immanuel Kants*. Königsberg, 1804.

Neue Preußische Kirchenregistratur. Königsberg, 1789.

Bosse, Heinrich. "Berufsprobleme der Akademiker im Werk von J. M. R. Lenz. *'Unaufhörlich Lenz gelesen'*", en *Studien zu Leben und Werk von J. M. R. Lenz*, ed. Inge Stephan y Hans-Gerd Winter. Stuttgart y Weimar: Metzler, 1994 (pp. 38-51).

BRANDT, Reinhard: "Materialien zur Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* (John Locke und Johann Schultz)", en *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781-1981*, ed. Ingeborg Heidemann y Wolfgang Ritzel. Berlín: de Gruyter, 1981.

"Rousseau und Kants 'Ich denke'", en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, ed. Reinhard Brandt y Werner Stark. Hamburgo: Meiner, 1987 (pp. 1-18).

"Zum 'Streit der Fakultäten'", en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, ed. Reinhard Brandt y Werner Stark. Hamburgo: Meiner, 1987 (pp. 31-78).

"Feder und Kant", *Kant-Studien* 80 (1989), pp. 249-264.

Recensión de L. Kreimendahl, *Der Durchbruch von 1769*. *Kant-Studien* 83 (1992), pp. 100-111.

BRANDT, Reinhard y STARK, Werner, editores: *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*. Hamburgo: Meiner, 1994.

BREIDERT, Wolfgang: "Leonhard Euler und die Philosophie", en *Leonhard Euler, 1707-1783: Beiträge zu Leben und Werk: Gedenkband des Kantons Basel-Stadt Basel*. Basilea: Birkhauser Verlag, 1983 (pp. 447-457).

BRENNING, Emil: "Hippel and Rousseau". *Altpreussische Monatsschrift* 16 (1873), pp. 286-300.

BRUNSCHWIG, Henri: *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth-Century Prussia*, tr. Frank Jellinek. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

BUCK, Johann Friedrich: *Lebensbeschreibungen derer verstorbenen preußischen Mathematiker*, 1764.

BURTON, Robert: *Anatomía de la melancolía* [1621], tr. Ana Sáez Hidalgo. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 3 vols., 1997 ss.

CAESAR, Wolfgang: "Karl Gottfried Hagen (1749-1829)". *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 29 (1994), pp. 389-395.

CAMPBELL, Georg: *Die Philosophie der Rhetorik*. Berlín, 1791 (traducción de *The Philosophy of Rhetoric*).

CARL, Wolfgang: Recensión de G. Gawlick y L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Philosophische Rundschau* 35 (1988), pp. 207-214.

Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Abhandlungen Akademie Göttingen 182. Gotinga y Zúrich: Vandenhoek & Ruprecht, 1989.

CASSIRER, Ernst: *Kant: Vida y doctrina*, tr. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1948. (Original alemán, 1918.)

Rousseau, Kant, Goethe, tr. James Gutmann, Paul-Oskar Kristeller y John Hermann Randall. Princeton: Princeton University Press, 1970.

CICERÓN: *Sobre los deberes (De Officiis)*, tr. José Guillén, Madrid: Tecnos, 1989; 2.ª ed. 2002.

COLLINGWOOD, R. G.: *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

COTTINGHAM, John: *The Rationalists. A History of Western Philosophy*, vol. 4. Oxford: Oxford University Press, 1988.

CRUSIUS, Christian August: *Die philosophischen Hauptwerke*, ed. G. Tonelli. Hildesheim: Olms, 1964.

CUDWORTH, Ralph: *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freewill*, ed. Sarah Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

CUTROFELLO, Andrew: *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance*. Albany: State University of New York Press, 1994.

CZYGAN, P.: "'Anmerkungen, die nicht fürs Publikum gehören' aus Wasianskis Handexemplar". *Sitzungsbericht der Altertumsgesellschaft Prussia* 17 (1891/2), pp. 109-140.

DAVIES, Martin L.: *Identity or History? Marcus Herz and the End of the Enlightenment*. Detroit: Wayne State University Press, 1995.

DEGERING, Hermann, editor: *Immanuel Kants Mittagsbüchlein vom 17. August bis 25. September 1802*. Berlín, 1926.

DEJARDINS, Gregory: "The Terms of *De Officiis* in Hume and Kant". *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), pp. 237-242.

DI GIOVANNI, George, y HARRIS, H. S., editores: *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

DIETZSCH, Steffen: "Kant, die Juden und das akademische Bürgerrecht in Königsberg", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Kohnen. Frâncfort del Meno: Peter Lang, 1994 (pp. 111-126).

DOBBEK, W. J.: *Herders Jugendzeit in Mohrungen und Königsberg*, 1744-1764. Würzburg: Holzener Verlag, 1961.

DOHM, Christian Wilhelm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlín, 1781.

DRESCHER, Siegfried, editor: *Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*. Pfullingen: Neske, 1974.

DROYSEN, Hans: "Friedrich Wilhelm I, Friedrich der Grosse und der Philosoph

Christian Wolff". *Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte* 23 (1910), pp. 1-34.

DULMEN, Richard von: *The Society of the Enlightenment: The Rise of the Middle Class and Enlightenment Culture in Germany*, tr. Anthony Williams. Nueva York: St. Martin's Press, 1992.

EBERHARD, Johann Georg Heinrich: *Philosophisches Magazin*. Halle: J. J. Gebauer, 1788-1792.

EPICTETO: *El manual*, tr. Paloma Ortiz, Madrid: Gredos, 1995.

EPSTEIN, Klaus: *The Genesis of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

ERB, Peter C., ed.: *Pietists: Selected Writings*. Prefacio de Ernest Stoeffler. Nueva York: Paulist Press, 1983.

ERDMANN, Benno: *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig, 1876 (reimpresión Hildesheim: Gerstenberg, 1973).

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1882/1884. Reimpresión con un nuevo prefacio de Norbert Hinske. Stuttgart y Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1992.

ERGANG, Robert: *The Potsdam Führer: Frederick William I, Father of Prussian Militarism*. Nueva York: Octagon Books, 1972 (reimpresión de la ed. de Nueva York: Columbia University Press, 1941).

ERIKSON, Erik H.: *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. Nueva York: Norton, 1962.

ERLER, Georg: *Die Matrikel und die Promotionsverzeichnisse der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*. 3 vols. Leipzig, 1910-1917.

EULER, Werner: "Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation", en *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, ed. Reinhard Brandt y Werner Stark. Hamburgo: Meiner, 1994 (pp. 58-90).

"Kant im akademischen Senat". Manuscrito no publicado.

EULER, Werner, y DIETZSCH, Steffen: "Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779". En *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Editionen, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, ed. Reinhard Brandt and Werner Stark. Hamburgo: Meiner, 1994 (pp. 91-101).

EULER, Werner, y STIENING, Gideon: "'... und nie der Pluralität widersprach?' Zur Bedeutung von Immanuel Kants Amtsgeschäften". *Kant-Studien* 86 (1995), pp. 54-70.

F., L.: "Etwas über Kant". *Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten* I (1799), pp. 94-9.

FABIAN, Gerd: *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele Problems (Lehre von der prästabilierten Harmonie-und vom psychophysischem Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)*. Langensalza: Hermann Beyer & Söhne, 1925.

FALKENSTEIN, Lorne: "The Great Light of 1769 – A Humeian Awakening? Comments on Lothar Kreimendahl's Account of Hume's Influence on Kant". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), pp. 63-79.

HEINE, Heinrich: *Religion und Philosophie in Deutschland*, en Heinrich Heine, *Lyrik und Prosa*, 2 vols., ed. Martin Greiner. Fráncfort del Meno: Büchergilde Gutenberg, 1962.

HELLER, Josef: *Kants Persönlichkeit und Leben. Versuch einer Charakteristik*. Berlín: Pan Verlag, 1924.

HENRICH, Dieter, editor: *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1967.

"The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason", tr. Manfred Kuehn, en D. Henrich, *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, ed. R. Velkley. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

HERDER, Johann Gottfried: *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan. 33 vols. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913.

Briefe, Gesamtausgabe 1763-1803, ed. Karl-Heinz Hahn. Weimar: Herman Böhlaus Nachfolger, 1977-1988.

HERMAN, Barbara: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

HERZ, Markus: *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, ed. Elfried Conrad, Heinrich P. Delfosse y Birgit Nehren. Hamburgo: Meiner Verlag, 1990.

HINRICHS, Carl: "Der Hallesche Pietismus als Politisch-Soziale Reformbewegun des 18. Jahrhunderts". *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 2 (1953), pp. 177-189.

Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als Religiös-Soziale Reformbewegung. Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1971.

HINSKE, Norbert: "Immanuel Kant", en *Neue deutsche Biographie*, ed. Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlín, Duncker & Humblot, 1952-1982 (vol. 2, pp. 110-125).

Editor: *Was Ist Aufklärung: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, 3.ª ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

HIPPEL, Theodor Gottlieb von: *Sämmtliche Werke*, ed. Theodor Gottlieb von Hippel, 14 vols. Berlín: Reimer, 1828-1839 (reimpr. Berlín: de Gruyter, 1988).

On Improving the Status of Women, tr. Timothy F. Sellner. Detroit: Wayne State University Press, 1979.

Der Mann nach der Uhr oder der ordentliche Mann. Lustspiel in einem Aufzug, ed. Erich Jenisch. Halle, 1928.

HIRSCH, Emanuel: *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, 2.ª ed. Gütersloh, 1960.

HÖFFE, Otfried: *Immanuel Kant*, tr. Marshal Farrier. Albany: State University of New York Press, 1994.

HUBSTSCH, Walther: *Geschichte der evangelischen Kirche in Ostpreussen*, 3 vols. Gotinga: Vandenhoek & Ruprecht, 1968.

HÜGELMANN, Karl: "Ein Brief über Kant. Mitgeteilt von Karl Hügelmann". *Alpreussische Monatsschrift* 16 (1879), pp. 607-612.

HUGHES, Michael: *Early Modern Germany, 1477-1806*. Filadelfia: University of Philadelphia Press, 1992.

HUME, David: *Tratado de la naturaleza humana*, tr., estudio y notas por Félix Duque, Madrid: Tecnos, 1988.

Investigación sobre el conocimiento humano, tr. J. de Salas, Madrid: Alianza, 1980.

Investigación sobre los principios de la moral, tr. C. Mellizo, Madrid: Alianza 1993.

Über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst Kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks, tr. Ludwig Heinrich Jakob. Halle: Hemmerde y Schwetschke, 1790-92.

ILTIS, Carolyn. "D'Alembert and the *Vis Viva* Controversy". *Studies in History and Philosophy of Science* 1 (1970), pp. 135-144.

IM HOF, Ulrich: *The Enlightenment: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1997.

JACHMANN, Reinhold Bernhard: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*. Königsberg, 1804.

JACOBI, Friedrich Heinrich: *Werke*, ed. Friedrich Roth y Friedrich Koppen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (reimpr. Leipzig, 1812-1820).

JAMES, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, tr. J. S. Ivars, Barcelona: Península, 1986.

JAUCH, Ursula Pia: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische und bürgerliche Geschlechtervormundschaft*. Viena: Passagen Verlag, 1988.

KALWEIT, Paul: *Kants Stellung zur Kirche*. Königsberg, 1904.

KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Editados por la Academia Prusiana. Berlín: Walter de Gruyter, 1902.

Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime [1764], tr. Luis Jiménez. Madrid: Alianza, 1990.

Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica [1766], tr. P. Chacón e I. Reguera, Madrid: Alianza, 1987.

Principios formales del mundo sensible y del inteligible [1770]. Tr. R. Ceñal, estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Crítica de la razón pura [1781], tr. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998.

Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza [1784], tr. José Aleu. Madrid: Tecnos, 1991.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita [1784]. Trad. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 2.ª ed. 1997.

¿Qué es Ilustración? [1784]. Tr. A. Maestre y J. Romagosa. Madrid: Tecnos 1988.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres [1785]. Tr. M. García Morente. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992.

¿Qué significa orientarse en el pensamiento? [1786]. Tr. R. Rovira. Madrid: Fac. de Filosofía, Universidad Complutense, 1995.

Crítica de la razón práctica [1788], tr. E. Miñana y M. García Morente. Salamanca: Sígueme, 1995.

Crítica del juicio [1790], tr. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1995.

En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica" [1793], en *Teoría y Práctica*. Tr. J.M. Palacios, M.F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1986, reimpr. 2002.

La religión dentro de los límites de la mera razón [1793], tr. F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 1969.

Sobre la paz perpetua [1795], tr. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1985, reimpr. 2001.

La metafísica de la moral [1797], tr. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2002.

El conflicto de las facultades [1798]. Tr. Elsa Tabernig. B. Aires: Losada, 1963;

La contienda entre las facultades de filosofía y teología [1798]. Tr. R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta, 1999.

Antropología [1798]. Tr. José Gaos. Madrid Alianza, 1991.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum) [1798], edición de Félix Duque, Barcelona: Anthropos, 1991.

Lecciones de ética, tr. R. Rodríguez Aramayo y R. Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.

Theoretical Philosophy, 1755-1770, tr. David Walford y Ralf Meerbote (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Philosophical Correspondence, 1759-1799, ed. y trad. por Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Selected Pre-Critical Writings and Correspondence with Beck, tr. e intr. por G. B. Kerferd y D. E. Walford, con una contribución de R. G. Lucas. Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1968.

Briefwechsel, selección y notas de O. Schöndörffer, revisada por R. Malter, introducción por R. Malter y J. Kopper, 3.ª ed. Hamburgo: Meiner, 1986.

Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries, and Notes, 2.ª ed. revisada por Lewis White Beck, Mary J. Gregor, Ralf Meerbote y John A Reuscher. Nueva York: Peter Lang 1992.

Lectures on Logic, traducida y editada por J. Michael Young (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Nueva York: Cambridge University Press, 1992.

Practical Philosophy, trad. y editada por Mary J. Gregor, Introducción general por Allen Wood (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Nueva York: Cambridge University Press, 1996.

Religion and Rational Theology, trad. y editada por Allen W. Wood y George Di Giovanni (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Lectures on Metaphysics, tr. Karl Ameriks y Steve Naragon (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KETTEMANN, Otto: "Sattler und Riemer", en Reinhold Reith, *Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert*. Múnich: C. H. Beck, 1990.

KLEMME, Heiner F.: *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*. Hamburgo: Meiner Verlag, 1994 (Kant-Forschungen, Bd. VI).

Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Un-

tersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburgo: Meiner Verlag, 1996.

KNUTZEN, Martin: *Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach mathematischer Lehrart dargethan und behauptet wird*, 4.ª ed. Königsberg, 1745.

Vertheidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbahrung nicht allgemein sey. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Englischen Deisten Matthäi Tindal, welche in deßen Beweise, Daß das Christentum so alt wie die Welt sey, enthalten, erwogen und widerlegt werden. Königsberg: Härtung, 1747.

KÖNIG, Ernst: "Arzt und Ärztliches in Kant". *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 5 (1954), pp. 113-154.

KOHNEN, Joseph, ed.: *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994.

"Konxompax und die Kreuz-und Querzüge des Ritters A bis Z", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Kohnen. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994 (pp. 309-320).

KOLBOW, Heinrich: "Johann Heinrich Metzger, Arzt und Lehrer an der Albertus Universität zur Zeit Kants". *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 10 (1960), pp. 91-96.

KONSCHEL, Paul: "Christian Gabriel Fischer, ein Gesinnungs- und Leidensgenosse Christian Wolffs in Königsberg". *Altpreussische Monatsschrift* 53 (1916), pp. 416-444.

Der junge Hamann nach seinen Briefen im Rahmen der lokalen Kirchengeschichte. Königsberg, 1915.

Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Johann August Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreußen. Königsberg, 1912.

KOWALEWSKI, Arnold, ed.: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Hildesheim: Olms, 1965.

KRAUSE, G.: *Gottsched und Flottwell, die Begründer der deutschen Gesellschaft*. Leipzig, 1893.

KREIMENDAHL, Lothar: *Hume in der deutschen Aufklärung: Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987.

Kant – Der Durchbruch Von 1769. Colonia: Dinter, 1991.

KRONER, Richard: *Kant's Weltanschauung*, tr. John E. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

KUEHN, Manfred: "Kant's Conception of Hume's Problem". *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), pp. 175-193.

"Hume's Antinomies", *Hume Studies* 9 (1983), pp. 25-45.

Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy. Preface by Lewis White Beck. Kingston y Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

"Kant's Transcendental Deduction: A Limited Defense of Hume", en *New Essays on Kant*, ed. Bernard den Ouden. Nueva York y Berna: Peter Lang Publishing, 1988 (pp. 47-72).

"Reid's Contribution to Hume's Problem", en *The Science of Man in the Scottish Enlightenment: Hume, Reid, and Their Contemporaries*, ed. Peter Jones. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1989 (pp. 124-148).

"Mendelssohn's Critique of Hume", *Hume Studies* 21 (1995), pp. 197-220.

"The 'Moral Dimension' of Kant's Great Light of 1769", en *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. I, 2.ª ed. H. Robinson. Milwaukee: Marquette University Press, 1995 (pp. 373-392).

"Christian Thomasius and Christian Wolff", en *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin. Nueva York: Columbia University Press, 1999 (pp. 472-475).

KUHRKE, Walter: *Kants Wohnhaus. Zeichnerische Wiederherstellung mit näherer Beschreibung*. 2.ª ed. Königsberg: Gräfe und Unzer, 1924.

KRÜGER, Hans Jürgen: *Die Judenschaft in Königsberg in Preußen 1700-1802. Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas* 76. Marburgo, 1966.

LABERGE, Pierre: "Du passage de la Philosophie Moral Populaire a la Métaphysique des Moers". *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 416-444.

LADD, John: "Kant on Marriage". Manuscrito no publicado.

LAMBERT, Johann Heinrich: *Philosophische Schriften*, ed. Hans-Werner Arndt. Hildesheim: Olms, 1965.

LAURSEN, John Christian: "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'". *Political Theory* 14 (1986), pp. 584-603.

LAUSON, Johann Friedrich: *Erster Versuch in Gedichten, nebst einer Vorrede von der sogenannten extemporal Poesie, und einem Anhange von Gedichten aus dem Stegreif*. Königsberg: Driest, 1753.

Zweyter Versuch in Gedichten, nebst einer Vorrede von den Schicksalen der heutigen Poesie, und einem Anhange von Gedichten aus dem Stegreif. Königsberg: Driest, 1754.

LEHMANN, Gerhard: "Kants Lebenskrise", en Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlín: de Gruyter, 1969 (pp. 411-421).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Philosophical Essays*, tr. Roger Ariew y Daniel Garber. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1989.

LESSING, Gotthold Ephraim: *Werke*, ed. Herbert G. Göpfert, Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirmding y Jörg Schönert. 8 vols. Múnich: Carl Hanser, 1970.

LINDEMANN-STARK, Anke: "Kants Vorlesungen zur Anthropologie in Hippels *Lebensläufen*". Magisterarbeit: Phillips Universität Marburg, 1990.

"Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel". Dissertation, Phillips Universität Marburg, 1998.

LOCKE, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. E. O'Gorman, México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

LOEB, Louis E.: *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

LOVEJOY, Arthur: *La gran cadena del ser*, tr. Antonio Desmons. Barcelona: Icaria 1983.

LUDWIG, Bernd: "Einleitung", en Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, ed. Bernd Ludwig. Hamburgo: Meiner, 1986.

LÜTHE, Rudolf. Recensión de G. Gawlick y L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung. Philosophischer Literaturanzeiger* 40 (1987), pp. 209-212.

MAIMON, Salomon: *The Autobiography of Salomon Maimon*, tr. Hugo Bergmann. Londres: The East and West Library, 1954.

MALTER, Rudolf: "Königsberg und Kant im 'Reisetagebuch' des Theologen Johann Friedrich Abegg (1798)". *Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr.* 26-7 (1986), pp. 5-25.

"Einleitung", en Karl Vorländer, *Immanuel Kants Leben*, 4.ª ed. Hamburgo: Felix Meiner, 1986. *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1990.

"Bibliographie zur Biographie Immanuel Kants", en Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols., 3.ª ed. Con una Bibliografía sobre la Biografía de Rudolf Malter y un Índice bibliográfico de Heiner Klemme sobre la obra de Immanuel Kant. Hamburgo: Meiner Verlag, 1992.

"Einleitung", en *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. Ch. Wasianski*, ed. Felix Gross. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

"Immanuel Kant (1724-1804). Ein biographischer Abriss". *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 29 (1994), pp. 109-123.

MARTENS, Wolfgang: *Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung*. Tubinga: Niemeyer, 1989.

MARTIN, Gottfried: "Herder als Schüler Kants. Aufsätze und Kollegshefte aus Herders Studienzeit". *Kant-Studien* 41 (1936), pp. 294-306.

"Die mathematischen Vorlesungen Kants". *Kant-Studien* 58 (1967), pp. 58-63.

Arithmetic and Combinatorics: Kant and His Contemporaries, tr. Judy Wubnig. Carbondale y Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1985.

MCCLELLAND, Charles E.: *State, Society, and University in Germany, 1700-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MCINTOSH, Christopher: *The Rose Cross and the Age of Reason: Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment*. Leiden: E.J. Brill, 1992.

MCMULLIN, Ernan: *Newton on Matter and Activity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.

MEINERS, Christoph: *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*. Lemgo, 1786.

Grundriss der Seelenlehre. Lemgo, 1786.

[Mellin, G. S. A.] *Immanuel Kants Biographie*, vol. 1. Leipzig: C. G. Weigel, 1804.

MELTON, James Van Horn: *Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MENDELSSOHN, Moses: *Gesammelte Schriften*, ed. E Bamberger, y otros. Stuttgart y Bad Canstatt, 1931-.

MERLAN, Philip: "From Hume to Hamann". *The Personalist* 32 (1951), pp. 11-18.

"Hamann et les Dialogues de Hume". *Revue de Metaphysique* 59 (1954), pp. 285-89.

"Kant, Hamann-Jacobi and Schelling on Hume". *Rivista critica di storia filosofia* 22 (1967), pp. 343-51.

[Metzger, Johann Heinrich]. *Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seiner Verdienste*, 1804.

MICHAELIS, K.: "Kant – Hauslehrer in Judtschen?" *Kant-Studien* 38 (1933), pp. 492-493.

MITTENZWEI, Ingrid: *Preussen nach dem Siebenjährigen Krieg: Auseinandersetzungen zwischen Bürgertum und Staat um die Wirtschaftspolitik*. Berlín: Akademie Verlag, 1979.

MÖLLER, Hans: "Die Bruderschaft der Gold- und Rosenkreuzer", en *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, ed. Helmut Reinalter. Fráncfort: Suhrkamp, 1983.

MÖSER, Justus: *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden, ed. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Hamburgo, 1943-.

MONK, Ray: *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1994.

MORTENSEN, Hans y Gertrud: "Kants väterliche Ahnen und ihre Umwelt". *Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg* 3 (1953), pp. 25-57.

[Mortzfeld, Johann Christoph]. *Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch*. Königsberg: Hering und Haberland, 1802.

NICOLAI, Friedrich: *Philosophische Abhandlungen in Gesammelte Werke*, vol. II, ed. Bernhard Fabian y Marie-Luise Spieckermann. Hildesheim: Olms, 1991.

Sebaldus Nothanker, ed. Bernd Witte. Stuttgart: Reclam, 1991 (publicado originalmente en Berlín, 1773).

NIETZSCHE, Friedrich: *Más allá del bien y del mal*. Tr. A. Sánchez Pacual, Madrid: Alianza, 1972.

NOACK, Hermann: "Einleitung", en Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, editada por Karl Vorländer, introducción por Hermann Noack, bibliografía por Heiner Klemme. Hamburgo: Meiner, 1990 (pp. li-lxix).

NORTON, Robert E. *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1991.

OESCH, Martin, editor: *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes, 1794-1804*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

PALMQUIST, Stephen, Editor. *Four Neglected Essays by Immanuel Kant*. Hong Kong: Philopsychy Press, 1994.

PAPPAS, George S.: "Some Forms of Epistemological Scepticism", en *Essays in Knowledge and Justification*, ed. George S. Pappas, and Marshall Swain. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

PAULSEN, Friedrich: *Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre*, 7.ª ed. Stuttgart: Fri. Frommanns Verlag, 1924.

PISANSKI, Georg Christoph: *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte in vier Büchern*, ed. Rudolf Philippi. Königsberg, 1886.

POLLOK, Konstantin: "Einleitung", en Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ed. Konstantin Pollok. Hamburgo: Meiner, 1997.

PORSCHMANN, Adolf: "Die ersten Kantianer in England", en *Studien zur Geschichte des Preussenlandes*, ed. Ernst Bahr. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1963 (pp. 470-482).

POZZO, Riccardo: *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*. Fráncfort, 1989.

"Kant e Weitenkampff". *Rivista di storia della fiosofia* 48 (1993), pp. 283-322.

QUINTON, Anthony: "The Trouble with Kant". *Philosophy* 72 (1997), pp. 5-18.

REICH, Klaus: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1935.

"Kant and Greek Ethics". *Mind* 48 (1939) [traducción de *Kant und die Ethik der Griechen* por W. H. Walsh].

"Rousseau und Kant". *Neue Hefte für Philosophie* 29 (1989), pp. 80-96.

REICKE, Rudolph: *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*. Königsberg: Th. Theile's Buchhandlung, 1860.

REIMEN, Pia: "Struktur und Figurenkonstellation in Theodor Gottlieb von Hippels Komödie der Mann nach der Uhr", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Kohnen. Fráncfor del Meno: Peter Lang, 1994 (pp.199-263).

REUSCH, Christian Friedrich: "Historische Erinnerungen". *Neue preußische Provincialblätter* 5 (1848).

Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben. Königsberg: Tag y Koch, 1848 [publicado sin fecha]. Rexheuser, Adelheid: "Andrej Bolotov. Königsberg als Bildungserlebnis eines russischen Aufklärers", en *Königsberg und Riga*, ed. Heinz Ischreyt. Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1995 (pp. 87-122).

[Richardson, John]. *Kant's Leben. Eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an einen Freund*. Altenburg: C. H. Richter, 1799.

"A Sketch of the Author's Life by the Translator" [1819], en *Four Neglected Essays* de Immanuel Kant, ed. Stephen Palmquist. Hong Kong: Philopsychy Press 1994 (pp. 88-103).

RICHARZ, Monika: *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1974.

RHODÉSEL, Erich. *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels von C. F. Rogall und F. A. Schultz's mit den Halleschen Pietisten*. Königsberg: Osteuropa Verlag, 1937.

RINK, Friedrich Theodor. Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Königsberg: Göbbels und Unzer, 1805.

RITSCHL, Albrecht: *Geschichte des Pietismus*. 3 vols. Bonn: 1880-1896.

RITTER, Gerhard: *Frederick the Great*, tr. Peter Paret. Berkeley: University of California Press, 1974.

RITZEL, Wolfgang: *Immanuel Kant. Zur Person*. Bonn: Bouvier, 1975.

Kant, eine Biographie. Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter, 1985.

"Wie ist Pädagogik als Wissenschaft möglich", en *Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie*, ed. Jürgen Eckardt Pleines. Würzburgo: Könighausen & Neumann, 1985 (pp. 37-45).

"Kant über Den Witz und Kants Witz". *Kant-Studien* (1991), pp. 102-109.

RORTY, Richard: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, tr. J. Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra 1989.

ROSENKRANZ, Karl. *Politische Briefe und Aufsätze, 1848-1856*, ed. Paul Herre. Leipzig, 1919.

Geschichte der Kant'schen Philosophie, ed. Steffen Dietzsch. Berlín: Akademie-Verlag, 1987 (originalmente en Leipzig: Leopold Voss, 1840).

RÖTTGERS, Kurt: "J. G. H. Feder – Beitrag zu einer Verhinderungsgeschichte eines deutschen Empirismus". *Kant-Studien* 75 (1984), pp. 420-441.

Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner. Heidelberg, 1993.

"Christian Jakob Kraus (1753-1807)". *Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg* 29 (1994), pp. 125-135.

"Kants Zigeuner". *Kant-Studien* 88 (1997), pp. 60-86.

RUDOLPH, Enno: *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der Kritik der reinen Vernunft*. Múnich: Eugen Fink Verlag, 1978.

SAFRANSKI, Rüdiger: *E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten*. Múnich y Viena: Karl Hanser Verlag, 1984.

SALEWSKI, Wilhelm: "Kants Idealbild einer Frau. Versuch einer Biographie der Gräfin Caroline Charlotte Amalie von Keyserling, geb. Gräfin Truchsess von Waldburg (1727-1791)".

Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg 26-27 (1986), pp. 27-62.

SALTHENIUS, Daniel: *Introductio in omnes libros sacros tam veteris quam novi Testamenti, ad usum studiosae iuventutis; cum praesentatione de necessariis quibusdam studii exegetico-biblici subsidiis*. Königsberg, 1736.

SCHEFFNER, Johann George: *Mein Leben, wie ich es selbst beschrieben*. Leipzig: J. G. Neubert, 1816.

SCHILPP, P. A.: *Kants Pre-Critical Ethics*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1960.

SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe*, vol. I/2. Berlín: de Gruyter, 1984.

SCHMID, F. A.: "Kant im Spiegel seiner Briefe". *Kant-Studien* 9 (1914), pp. 307 s.

SCHMIDT, James, editor: *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SCHNEIDER, Ferdinand Josef: *Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit*. Praga: Taussig & Taussig, 1911.

"Kometenwunder und Seelenschlaf (Johann Heyn als Wegbereiter Lessings)". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur-wissenschaft und Geistes-geschichte* 18 (1940), pp. 201-232.

SCHÖNDÖRFFER, Otto: "Der elegante Magister". *Reichls Philosophischer Almanach* 1924 pp. 65-86.

SCHOTT, Robin: *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*. Boston: Beacon Press, 1988.

SCHUBERT, Friedrich Wilhelm. *Immanuel Kants Biographie. Zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt*. Leipzig, 1842.

SCHULTZ, Johann: *Exposition of Kant's Critique*, tr. e introducción de James C. Morrison. Ottawa: University of Ottawa Press, 1995.

SCHULZ, Johann Heinrich: *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen nebst einem Anhange von der Todesstrafe*. 3 vols. Berlín, 1783-1790.

SCHÜTZ, Fritz: "Immanuel Kant, Studiosus Philosophiae, in Judtschen". *Kant-Studien* 11 (1916), pp. 226-229.

SCHWARTZ, Paul: "Die Gelehrtenschule Preußens unter dem Oberschulkollegium (1787-1806) und das Abiturientenexamen". *Monumenta Germaniae Paedagogica* 50 (1912), pp. 586s.

SELBACH, R.: "Eine bisher unbeachtete Quelle des 'Streits der Fakultäten'". *Kant-Studien* 82 (1991), pp. 96-101.

SELLNER, Timothy F.: "The Eheeiferer in Goethe's *Wahlverwandtschaften*: Could Mittler be Hippel?", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*, ed. Joseph Können. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994 (pp. 321-334).

SEXTUS Empiricus: *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man and God*, ed. Philip p. Hallie, tr. Sanford G. Etheridge. Indianápolis: Hackett, 1985.

SHELL, Susan Meld: *The Embodiment of Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SINZ, Herbert: *Lexikon der Sitten und Gebräuche im Handwerk*. Friburgo: Herder Verlag, 1986.

SPRINGER, Gustav [alias G. Karl]. *Kant und Alt-Königsberg*. Königsberg, 1924.

STADELMANN, Rudolf, y FISCHER, Wolfram: *Die Bildungswelt des deutschen Handwerks*. Berlín: Duncker & Humblodt, 1955.

STARK, Werner: *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlín: Akademie Verlag, 1993.

"Wo lehrte Kant? Recherchen zu Kants Wohnungen", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, ed.Joseph Kohnen. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 1994 (pp. 81-110).

"Kants Amtstätigkeit". *Kant-Studien* 85 (1994), pp. 470-472.

"Kant als akademischer Lehrer". Túbinga: Max Niemeyer Verlag, 1995 (pp. 51-70).

"Kants akademische Kollegen". Manuscrito no publicado.

STAVENHAGEN, Kurt: *Kant und Königsberg*. Gotinga: Deuerlichsche Verlagsbuchhandlung, 1949.

STIEHLER G., ed.: *Materialisten der Leibniz Zeit (Friedrich Wilhlem Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher)*. Berlín: VEB Verlag der deutschen Wissenschaften, 1966.

STOEFFLER, E.: *The Rise of Evangelical Pietism*. Leiden, 1965.

STRAWSON, P. F.: *Los límites del sentido*, tr. Carlos Thiebaut. Madrid: Revista de Occidente, 1975.

Skepticism and Naturalism: Some Varieties. Londres: Methuen, 1985.

STROUD, Barry: "Kant and Skepticism", en *The Skeptical Tradition*, ed. Myles Burnyeat. Berkeley: University of California Press, 1983.

The Significance of Philosophical Scepticism. Oxford: The Clarendon Press, 1984.

STRÜBE, Rolf, ed.: *Sie saßen und tranken am Teetisch. Anfänge und Blütezeit der Berliner Salons, 1789-1871*. Múnich: Pieper Verlag, 1991.

STUCKENBERG, J. W. H.: *The Life of Immanuel Kant*. Prefacio de Rolf George.

Lanham y Londres: University Press of America, 1986 (reimpr. de Londres: MacMillan, 1882).

STUDER, Thomas: "Ludwig von Baczko. Schriftsteller in Königsberg um 1800", en *Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte*,ed. Joseph Kohnen. Fráncfort del Meno, 1994 (pp. 399-424).

SWAIN, Charles W.: "Hamann and the Philosophy of David Hume". *Journal of the History of Philosophy* 5 (1967), pp. 343-351.

TAYLOR, Charles: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

TIMPERDING, H. E.: "Kant und Euler". *Kant-Studien* 23 (1919), pp. 18-64.

TONELLI, Giorgio: "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'". *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 233-242.

TSCHACKERT, Paul: "Theodor Gottlieb Hippel, der christliche Humorist, als Student der Theologie in Königsberg 1756 bis 1759". *Altpreussische Monatsschrift* 28 (1892), pp. 355-356.

UNGER, Rudolf: *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*. 2 vols., 2.ª ed. Halle, 1925.

VAIHINGER, Hans: "Briefe aus dem Kantkreis". *Altpreussische Monatsschrift* 17 (1880), pp. 286-299.

VARNHAGEN van Ense, K. A.: *Denkwürdigkeiten des Philosophen Arztes Johann Benjamin Erhard*, en *Ausgewählte Schriften*, 15.2. Leipzig, 1874.

VELKLEY, Richard L.: *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

VLEESCHAUWER, Herman-J. de: *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*, tr. A. R. C. Duncan. Londres: Thomas Nelson y Sons, 1962.

VOEGELIN, Eric: *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*, tr. Ruth Hein, ed. Klaus Vondung. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.

VOGEL, Karl: *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1975.

VOIGT, Johannes: *Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus..., aus den Mitteilungen seiner Freunde und Briefen*. Königsberg, 1819.

VORLÄNDER, Karl: *Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie*. Berlín, 1918. *Kants Leben*, 4.ª ed. Hamburgo: Meiner, 1986.

Immanuel Kant: Der Mann und das Werk, 2.ª ed. aum., eds. Konrad Kopper y Rudolf Malter, con una contribución de Wolfgang Ritzel sobre "Kant's Opus postumum". Hamburgo: Meiner, 1977.

WALKER, Ralph C. S.: *Kant*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

WALSH, W. H.: *Kant's Criticism of Metaphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

WARD, Keith: *The Development of Kant's View of Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

WARDA, Arthur: "Zur Frage nach Kant's Bewerbung um eine Lehrerstelle". *Altpreussische Monatsschrift* 35 (1898), pp. 578-614.

"Kants Bewerbung um die Stelle des Sub-bibliothekars an der Schloßbibliothek". *Altpreussische Monatsschrift* 36 (1899), pp. 473-524.

"Ergänzungen zu E. Fromms zweiten und drittem Beitrage zur Lebensgeschichte Kants". *Altpreussische Monatsschrift* 38 (1901), pp. 75-95, 398-432.

"Kants Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft". *Altpreussische Monatsschrift* 41 (1904), pp. 61-93.

"Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf". *Altpreussische Monatsschrift* (1904), pp. 131-135.

"Blätter der Erinnerung an Christian Jacob Kraus". *Altpreussische Monatsschrift* 48 (1911), pp. 24-36.

Immanuel Kants Bücher. Berlín: Martin Breslauer, 1922.

WARDA, Arthur, y DRIESCH, Carl, eds.: *Briefe von und an Johann Georg Scheffner*. Múnich y Leipzig, 1916.

WASCHKIES, Hans-Joachim: *Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner allgemeinen Weltgeschichte und Theorie des Himmels*. Amsterdam: Gruner, 1987.

WASIANSKI, E. A. Chr.: *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*. Königsberg, 1804.

WATKINS, Eric: "Kant's Theory of Physical Influx". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), pp. 285-324.

"The Development of Physical Influx in Early Eighteenth Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius". *Review of Metaphysics* (1995), pp. 295-339.

"'From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in 18th Century Germany". *Perspectives on Science* 6 (1998), pp. 136-201.

WEBER, Ludwig: *Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants skeptische Methode*. Meisenheim (Glan): Verlag Anton Hain, 1976.

WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. tr. L. Legaz Lacambra, Barcelona: Península, 1993.

WEISS, Helmuth: "Das Königsberg Kants in den Augen eines jungen russischen Teilnehmers am Siebenjährigen Krieg". *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg* 17 (1967), pp. 49-62.

WERNER, Franz: *Soziale Unfreiheit und 'bürgerliche Intelligenz' im 18. Jahrhundert. Der organisatorische Gesichtspunkt in J. M. R. Lenz's Drama 'Der Hofmeister oder die Vorteile der Privaterziehung'*. Fráncfort: Rita G. Fischer Verlag, 1981.

WEYMANN, Daniel: *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des M. Kant vom Daseyn Gottes*. Königsberg, 1763.

WIELAND, C. M.: *Sämtliche Werke*. Vols. 1-14. Hamburgo: Hamburger Stiftung Zur Förderung Von Wissenschaft und Kultur, 1984 (reimpr. de la edición Leipzig: Göschen, 1794-1811).

WILLICH, A. F. M.: *The Elements of the Critical Philosophy*. Leipzig, 1798 (reimpr. Nueva York: Garland, 1977).

WINTER, Alois: "Selbstdenken, Antinomien, Schranken. Zum Einfluss des späten Locke auf die Philosophie Kants", en *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, ed. N. Hinske. Hamburgo: Meiner, 1986 (pp. 27-66).

WINTERFELD, F. A. von.: "Christian Wolff in seinem Verhältnis zu Friedrich Wilhelm I und Friedrich dem Großen". *Nord und Süd* 64 (1893), pp. 224-236.

ZAMMITO, John H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

ZIMMERLI, Walther Ch.: '"Schwere Rüstung' des Dogmatismus und 'anwendbare Eklektik'. J. G. H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert". *Studia Leibnitiana* 15 (1983), pp. 58-71.

ZIPPEL, G.: *Geschichte des Königlichen Friedrichs-Kollegiums zu Königsberg Preussen, 1698-1898*. Königsberg, 1898.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abegg, Johann Friedrich, 539-541, 581
Abel, Jacob Friedrich, 436, 654
Abicht, Johann Heinrich, 666
Adams, Samuel, 624
Adickes, Erich, 259-260, 629-630, 661
Agethen, Manfred, 659, 677
Albertina (Universidad de Königsberg), 87-88, 91, 101, 106-107, 111-115, 120, 137, 140, 142, 150, 153, 157, 171, 182, 213, 235, 241, 297, 300, 304, 309, 314, 389, 499, 573
Altmann, Alexander, 614, 638, 641, 653
Allgemeine Literaturzeitung, 417, 448, 459, 500, 504, 523
Allison, Henry, 219
Ameriks, Karl, 10-11, 612, 630, 677
Ammon, Christian Friedrich, 109, 126, 129, 132, 603
Andersch, Daniel, 151-153, 610
Archenholz, Johann Wilhelm von, 624, 627, 640, 677
Aristótcles, 76, 89, 114, 122-124, 346, 569, 602
Arnoldt, Daniel Heinrich, 120, 174
Arnoldt, Emil, 588, 601, 610, 612-613, 622, 636, 663, 668
Aschoff, Frank, 610, 662

Baczko, Adolph Franz Joseph, 13, 112, 298, 304-308, 439, 600, 638, 655
Bailleu, P., 659, 663
Balk, Norman, 591
Barclay, David, 232
Basedow, Johann Bernhard, 86, 298, 325, 543, 637
Baumeister, Friedrich Christian, 169, 200, 613
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 146, 161, 168, 189, 196-197, 209, 211, 240, 304, 607, 611, 619
Bayer, O., 634
Bayle, Pierre, 135, 138, 185, 540
Beattie, James, 445
Beck, Hamilton, 597, 642, 669, 678
Beck, Jacob Sigismund, 13, 23, 24, 170, 389, 539, 568, 582, 647
Beck, Lewis White, 9, 54, 611, 619, 630, 632, 635, 640
Beiser, Frederick, 653-654, 658
Berens, Johann Christoph, 182-184, 187, 616-617
Bergk, J. A., 537
Bering, Johann, 444
Berkeley, George, 262, 356-363, 379, 596, 645, 651
Berlinische Monatsschrift, 21-24, 404, 407, 412, 418-419, 473, 488
Bernoulli, Johann, 314, 639
Biester, Johann Erich, 389, 412, 414, 469, 472, 503-505, 516 ↪1793-1806
Bilguer, J. U., 623, 678
Blumenbach, Johann Friedrich, 662
Blumenberg, Hans, 617
Bock, Friedrich Samuel, 236, 298, 539
Bock, Johann Georg, 117, 119, 124-125, 190, 193, 235
Boehm, Ludwig, 86, 594
Bohlius, Johann Christoph, 150
Böhme, Hartmut y Gernot, 46, 69, 584, 588, 590, 623, 643
Bolotov, Andrej, 188, 617, 679, 691
Borowski, Ludwig Ernst, 13, 22, 30, 35-48, 66, 78-82, 90, 128-133, 138-142, 151, 154, 157, 165-167, 170-173, 179, 191, 194-196, 210, 221, 231, 233, 252, 316, 342, 382, 447, 465, 476, 494, 525, 539-542, 581, 584, 587, 589, 591-598, 602, 606, 610-619, 622, 624-625, 629, 639, 643, 646, 655, 659, 660, 667
Boscovich, Roger Joseph, 161, 607, 611
Bosse, Heinrich, 610, 679
Boswell, James, 226
Böttiger, Karl August, 615, 620
Brahl, Johann, 451, 541, 657

Brandt, Reinhard, 10, 49, 598, 620, 633, 635, 636, 643, 655, 667, 671
Breidert, Wolfgang, 611
Brenning, Emil, 620
Brunschwig, Henri, 598
Buck, Johann, 141, 181, 190, 275, 299, 604
Bucher, Urban Gottfried, 605
Budde, Johann Franz, 124
Buffon, Georg Louis Leclerc, 413
Burke, Edmund, 269, 483, 521, 666
Burton, Robert, 225, 623
Butler, Samuel, 302, 623

Campbell, George, 389
Campe, Joachim Heinrich, 328
Carl, Wolfgang, 635
Cassirer, Ernst, 50, 584-586, 606, 620
Catalina la Grande, 54, 192
César, Cayo Julio, 89
Challet, Jacob, 610
Christiani, Carl Andreas, 123, 274-275, 312
Chubb, Thomas, 131
Cicerón, Marco Tulio, 89, 107, 391-397, 404, 648-649
Clarke, Samuel, 607
Cleß, David Jonathan, 235
Collegium Fridericianum, 14, 17, 71, 74, 85-89, 93-99, 108-109, 120, 123, 171, 191, 274, 329, 391, 583, 591, 594-595, 598, 600, 602, 618
Collingwood, R. G., 620
Constant, Benjamin, 554-555
Cottingham, John, 630
Crusius, Christian August, 20, 158, 161, 186-189, 196-197, 200, 205, 209-212, 259, 261, 286, 298, 309, 607-608, 619, 630
Cudworth, Ralph, 633
Cunde, Johannes, 90, 92, 395
Curtius, 89, 107
Cutrofello, Andrew, 674
Czygan, P., 583, 639

D'Alembert, Jean Le Rond, 314, 607
Davies, Martin L., 626-627, 632, 656
Defoe, Daniel, 58
Demócrito, 155-426
Der Teutsche Merkur, 477, 662
Derham, William, 212
Descartes, René, 45, 114, 135, 143-144, 147, 160, 211, 425-426, 584, 607, 630
Desjardins, Gregory, 648
Di Giovanni, George, 661-662, 667
Dietzsch, Stefan, 598, 626, 637, 654
Dillon, Franz, duque de, 176
Dobbek, W. J., 603, 618, 620
Dohm, Christian Wilhelm, 319, 587, 639
Droysen, Hans, 591
Dülmen, Richard von, 597, 627

Eberhard, Johann August, 22, 459, 491-492, 498, 521, 539, 631, 662, 666
Eberhard, Johann Peter, 169
Ehlers, Martin, 377
Epicteto, 671
Epstein, Klaus, 586-587, 639-640, 649, 652, 659-660, 663, 666-667
Erasmo, Desiderio, 110, 599
Erdmann, Benno, 131, 591, 600-605, 608, 643
Ergang, Robert, 596
Erikson, Erik H., 642
Erler, Gerhard, 597-599
Espinosa, Benito, 198, 302, 427-428, 457, 540, 601
Euchel, Isaac Abraham, 439, 654
Euler, Leonhard, 103, 135-137, 142-143, 161, 211, 597, 607, 611
Euler, Werner, 10, 49, 598, 626, 632, 637-638, 646, 654-655

Fabian, Gerd, 609, 669
Fahrenheit, Gabriel Daniel, 58, 312
Falkenstein, Lorne, 633
Feder, Johann Georg Heinrich, 304, 358-359, 363, 382, 436, 444, 488, 610, 643, 654
Federico Guillermo I, 17, 58, 72-77, 94, 100-101, 104, 134, 152, 507, 597
Federico Guillermo II, 21, 24, 440, 442, 471, 473, 499, 503, 507, 514, 518, 521, 525-527, 529, 544-545, 554-556
Federico Guillermo III, 24, 556, 583
Federico II, 17, 28, 97, 104, 120, 134, 160, 164, 309, 324-325, 472
Fetter, Heinrich, 381
Fichte, Johann Gottlieb, 13, 16, 23-24, 27, 33, 37, 389, 475, 493-494, 501, 504-505, 523, 538-540, 567-569, 610, 653, 662-664, 667, 672
Fielding, Henry, 197
Finster, Reinhard, 607
Fischer, Christian Gabriel, 59, 116, 126, 133-137, 149, 585, 602
Fischer, Harald Paul, 609
Fischer, Michael W., 659
Fischer, Wolfram, 586
Flatt, Johann Friedrich, 654
Flottwell, Cölestin Christian, 119-120, 161, 181, 611, 614
Förster, Eckart, 565-566, 672-673
Forster, Johann Georg Adam, 477-478
Forster, Johann Reinhold, 477
Forster, Robert y Elborg, 587
Francke, A. H., 66, 72-76, 93, 95 130, 223, 590, 596, 601
Franklin, Benjamin, 54
Freytag, Michael, 171-172
Friedman, Michael, 567, 608-609, 652-653, 673
Friedrichs, Carl, 590, 596

Fromm, N. E., 115, 668, 673
Fulbrook, Mary, 590, 593
Funk, Johann Daniel, 13, 18, 171-173, 191, 204, 222-223, 231, 237, 250, 311, 450, 614, 621
Furet, François, 660

Garve, Christian, 333, 356-358, 378-379, 391-392, 395-398, 404, 423, 475, 505, 516-518, 648-649
Gassendi, Pierre, 305, 653
Gaukroger, Stephen, 584
Gause, Fritz, 586-587, 589, 596, 624
Gawlick, Günter, 635
Gawthrop, Richard L., 590
Gehr, Theodor, 74
Gensichen, Johann Friedrich, 451
Gentz, Friedrich, 475, 521, 666
George, Rolf, 10, 48, 584-585
Gesner, Johann Mathias, 89
Gibert, Carlos Melches, 648
Goeschen, Johann Julius, 14-15, 241, 243-248, 542, 627-628
Goethe, Johann Wolfgang von, 475, 523, 543, 620, 669
Goldoni, Carlo, 245
Gotthold, F. A., 150, 595, 609, 645
Göttingische gelehrte Anzeigen, 357, 360-361, 378-379, 545
Gottsched, Johann Christoph, 112, 115-116, 119-120, 125-126, 131, 592, 601-604, 606, 608-609, 611
Graff, Paul, 589
Graubner, Hans, 617
Green, Joseph, 14-16, 200, 229-233, 243, 302, 315, 319-320, 327, 342-343, 375, 385, 414, 450, 465, 624, 645, 647, 657, 668
Gregor, Mary J., 611, 646, 654, 670
Gregorovius, Johann Adam, 122-123, 133, 602
Gulyga, Arsenij, 45, 50, 54, 584-585, 617, 639
Guyer, Paul, 643, 649, 661

Hagen, Karl Gottfried, 451, 673
Hagen, Karl, 624, 628, 639
Hahn, Johann Bernhard, 157, 181, 598, 618
Halle, 20, 58-59, 66, 72-76, 86, 100, 104, 111-112, 115-120, 124, 126, 309-310, 313, 389, 436, 444, 490, 505, 524, 527, 585-586, 590, 601, 605, 614, 625, 634, 662
Hamann, Johann Georg, 14-16, 22, 47, 50, 53, 110, 127, 129, 157, 161-162, 166, 171-172, 182, 190, 193, 195, 202-205, 222-226, 232, 237, 243-244, 250, 252, 255, 287, 289-291, 301-303, 307, 312-315, 321-325, 329, 338, 340-344, 358-362, 375, 379-380, 385, 388-391, 398, 410, 414, 416, 419, 422-423, 431, 434-435, 439-451, 455-456, 460-461, 464, 473, 534, 540-541, 601-603, 611-618, 620-622, 625-628, 634-659
Hartknoch, Johann Friedrich, 342, 362, 390, 412, 625, 643
Hartung, Gottfried Lebrecht, 342, 494
Hasse, Johann Gottfried, 33-36, 43, 383, 453, 563, 572, 577-578, 382, 586, 596, 646, 657, 668, 669, 672-675
Hay, George, 37-38, 66, 80, 141, 191, 200, 209, 220, 224, 232, 257, 300, 315, 348, 372, 386, 394, 424, 436, 547, 553, 569, 574, 585-586, 608, 615-616, 619, 638, 655, 666
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 25, 389, 654, 661-662, 667
Heilsberg, Christoph Friedrich, 109-111, 121-122, 127, 180, 616, 625
Heine, Heinrich, 44-45, 584
Henrich, Dieter, 268, 631, 666
Heller, Josef, 624
Herder, Johann Gottfried, 10, 14, 18, 21, 24-25, 47, 50, 53, 178, 192, 195-203, 222, 230, 240, 250-252, 263, 266, 268, 300-303, 313, 321-325, 340, 342, 385, 398, 410-423, 431, 436, 447, 449, 457, 460-461, 475, 479-480, 486, 539, 587, 603, 618, 620, 627, 629, 631, 640, 651-652, 658
Hermes, Johann Timotheus, 504, 624
Herodiano, 89
Heródoto, 89
Herz, Markus, 14, 16, 53, 239-242, 276, 285-288, 291, 295-296, 303, 306, 309-312, 315, 329, 331, 336, 340, 356, 362, 429, 447, 464, 499-500, 539-541, 626-627, 633, 642, 654, 656
Herzberg, Karl Friedrich von, 442, 655
Hesíodo, 89
Heydenreich, Johann Friedrich, 90, 91, 596
Heyn, Johann, 135, 136, 605-606
Heyne, Christian Gottlob, 662
Hillmer, Gottlob Friedrich, 504
Hinrichs, Carl, 592, 597, 599, 600, 605
Hinske, Norbert, 585, 604, 650-651
Hippel, Theodor Gottlieb, 13-16, 47, 53, 85, 173, 176, 185, 190, 202-203, 223, 229-230, 236, 241, 243, 245-250, 315, 318, 322, 324, 337-338, 341, 381-385, 416, 441-442, 446, 451, 467, 472, 473, 525, 529, 534-540, 573, 594, 600-601, 614, 617-618, 620, 624-625, 627-628, 639-640, 642, 659, 668-669
Hirsch, Emanuel, 590
Hobbes, Thomas, 167, 302, 305, 516, 519, 550
Höffe, Otfried, 670
Hofmeister, 151-154, 182, 325, 610
Holtzhauer, Georg Friedrich, 547
Homero, 89
Horacio, 90, 167, 651
Hubatsch, Walther, 597-598, 601
Hufeland, Christoph Wilhelm, 32, 558-559

Hufeland, Gottlieb, 433-434
Hügelmann, Karl, 662
Hughes, Michael, 660
Hülsen, Bernhard Friedrich von, 151-153
Hume, David, 20, 54, 58, 167, 183-185, 192, 196-197, 200, 207, 210, 224, 230-231, 245, 255, 258-261, 266-270, 286-293, 299, 302, 330, 334, 346, 349, 356-375, 385, 395, 452, 454-455, 461, 484, 488, 490, 500, 523, 616, 619, 621, 626, 630-631, 634-635, 642, 644-645, 648
Hutcheson, Francis, 167, 198, 200, 207, 258, 268, 270-271, 293, 636

Iltis, Carolyn, 607
Im Hof, Ulrich, 586

Jacobi, Friedrich Heinrich, 423, 427-431, 440, 451, 454-457, 463, 544, 616
Jacobi, Johann Conrad, 15, 21, 241-248
Jacobi, Maria Carlota, 15, 241-247
Jachmann, Johann Benjamin, 15, 315
Jachmann, Reinhold Bernhard, 15, 35, 38, 42-47, 94, 248, 298, 315, 342, 385, 398, 443, 447, 449, 451-452, 458, 534, 536, 543, 569-572, 576-577, 579-588, 595-596, 607, 613-615, 624-628, 636-637, 643, 647, 654-660, 663, 668, 673-675
Jakob, Ludwig Heinrich, 15, 21, 118, 204, 298, 325, 389, 431, 438, 444, 490, 586, 637, 654, 662
James, William, 339, 642
Jauch, Ursula Pia, 616
Jenisch, Daniel, 379, 388, 625, 628
Jenofonte, 89
Jensch, Friedrich, 197, 451, 541
Jesús, 40, 47, 322
Johnson, Samuel, 226

Kahnert, Wilhelm Benjamin, 170
Kallenberg, Christoph Bernhard, 109
Kant, Anna Luisa, 589
Kant, Anna Regina, 60, 63-64, 68-70
Kant, Johann Georg, 60, 63, 65
Kant, Johann Heinrich, 17, 68, 71, 589
Kant, Katharina Barbara, 70, 589
Kant, Maria Elisabeth, 589
Kanter, Johann Jakob, 15, 195, 204, 236-237, 243, 248, 252, 302, 306, 316, 322, 325, 638
Karamsin, Nikolai Mikhailovich, 662
Kästner, Abraham Gotthelf, 605, 662, 666
Kepler, Johannes, 196
Kettemann, Otto, 587
Keyserlingk, Caroline Charlotte Amalie, 15, 152, 176-177, 179, 194, 304, 314, 465-470, 610, 615, 658-659, 674
Keyserlingk, Heinrich Christian, conde, 15, 151-154, 176-177, 194, 304, 314, 444, 465-466, 610, 658-659, 674
Kiesewetter, Johann Gottfried Karl, 427, 487, 499
Klauer, Karl von, 666
Klemme, Heiner, 10, 49, 594-598, 602, 604-605, 641, 648, 663, 666
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 161, 475
Knobloch, Carl Gottfried von, 251, 618
Knutzen, Martin, 17-18, 109, 126-143, 147-149, 154, 164, 170, 173, 181, 275, 583-584, 591, 600-609, 614, 625
Kolbow, Heinrich, 581
König, Ernst, 624, 672
Konschel, Paul, 586, 601-605, 640
Kowalewski, Arnold, 642
Kraus, Christian Jacob, 13, 15-16, 23, 36-37, 127-129, 135, 138, 176, 226, 298, 300-307, 310, 312-316, 325, 328, 341, 384, 389, 422, 440-442, 447-454, 459-465, 473, 477, 480, 486, 499, 506, 540, 564, 587, 603, 610, 612, 625, 627, 637-639, 644-649, 655-660, 663
Krause, G., 611
Kreimendahl, Lothar, 635
Kreuschner, J. H., 115, 126
Kreutzfeld, Johann Gottlieb, 312, 626
Krickende, Samuel, 213, 248
Kroner, Richard, 54
Kuehn, Manfred, 11, 602, 621, 631, 634, 640, 647, 654, 657
Kuhrke, Walter, 646
Kypke, Georg David, 171-172, 195, 222, 311-312, 323
Kypke, Johann David, 120, 124, 165, 181, 190

L'Estoq, Johann Ludwig, 167
Laberge, Pierre, 648
Ladd, John, 670
Lambert, Johann Heinrich, 16, 19-20, 264, 284-285, 291, 331-332, 334, 343, 357, 360-361, 415, 523, 633, 648
Lampe, Martin, 16, 45, 319-320, 337-338, 450, 462, 534, 551, 574, 640, 674-675
Laplace, Pierre Simon, 164
Lau, Theodor Ludwig, 601, 605, 611
Laursen, John Christian, 651
Lauson, Johann Friedrich, 128, 193, 245, 603
Laval, Jean Claude, 232
Lavater, Johann Kaspar, 322
Leclerc, Jean, 115
Lehmann, Gerhard, 479, 501, 584, 622, 624, 671
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 19, 25, 115, 130, 133, 135, 139, 141-148, 158-160, 187, 196-197, 200, 209-210, 259, 261, 282, 284, 298, 491-492, 496, 521-523, 529, 605-609, 619, 652, 653

Lenz, Jakob Michael Reinhold, 298-300, 610, 637
Lessing, Gotthold Ephraim, 20, 150-151, 167, 187, 245, 416, 422, 427-428, 473, 511, 514-515, 605, 609, 641, 652, 659
Leucipo, 155
Ley, Willy, 612
Lichtenberg, Georg Christoph, 544, 641
Lindner, Gotthieb Immanuel, 127, 161-162, 166, 171-172, 182, 187, 190, 193, 236-237, 243, 250, 312, 603, 618, 625-626
Locke, John, 115, 125, 130-131, 135, 171, 262, 265, 268, 285-286, 483, 519, 550, 588, 604, 618, 633
Loeb, Louis E., 630
Lossow, Daniel Friedrich von, 194, 241
Lovejoy, Arthur, 612
Luciano, 89
Lucrecio, 90, 155
Luis XVI, 23, 474, 519
Lupin, Friedrich, 495, 662
Lutero, Martín, 88, 468
Lüthe, Rudolf, 635
Lysius, Johann Heinrich, 74-75, 116, 118, 127, 600

Maimon, Salomon, 22-23, 308-309, 499-501, 523, 638, 663
Majetschak, Stefan, 634
Malebranche, Nicolas, 125, 200, 359
Malter, Rudolf, 47-48, 581-586, 594, 596, 598-601, 611-618, 620, 622, 625-629, 637-640, 646-647, 655-663, 668-670, 673-675
Marquardt, Conrad Theophil, 115, 118, 125-126, 133, 137, 149
Martens, Wolfgang, 601
Martin, Gottfried, 613, 620
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, 211, 606
McClelland, Charles E., 599
McIntosh, Christopher, 659
McMullin, Ernan, 607-608
Meckel, Friedrich Theodor, 538
Meier, Georg Friedrich, 168, 205, 304, 613
Meiners, Christoph, 444-448, 488, 654, 656
Melton, James Van Horn, 93, 590, 595, 596
Mendelssohn, Moses, 16, 19, 21, 167, 187, 203, 206, 210, 236, 252-254, 267, 269-271, 283-284, 291, 308-309, 311, 329, 331-332, 356-359, 380, 391, 423, 428-432, 441, 444-445, 464, 514-516, 520, 523, 557, 614, 621, 632, 638, 641, 643, 648, 653, 659
Merlan, Philip, 616
Metzger, Johann Daniel, 31-37, 41, 47, 383, 439-442, 464, 476, 577, 579, 582, 655, 660
Meyer, General von, 193-194
Michaelis, Johann David, 610
Mittenzwei, Ingrid, 625, 639
Molière, 245
Molyneux, problema de, 195, 618
Möller, Hans, 659
Monk, Ray, 585
Montaigne, Michel de, 54, 110-111, 138, 185, 197, 599
Mortensen, Hans y Gertrud, 586
Mortzfeld, Johann Christoph, 94, 582, 594, 596, 616, 618, 627
Möser, Justus, 475, 593
Motherby, Johann Benjamin, 327
Motherby, Robert, 516, 232-233, 315, 320, 327, 385, 450-451, 465, 572-573, 673
Muretus, 89

Naragon, Steve, 10, 612
Necker, Jacques, 474
Nepote, Cornelio, 89, 384
Newlin, Thomas, 617
Newton, Isaac, 135-136, 139, 141, 144-145, 156, 160, 163, 185, 196, 206, 259, 426-427, 605, 607-609, 612, 619, 652-653
Nicolai, Friedrich, 24, 422, 539, 615, 652, 663, 669
Nicolovius, Friedrich, 34, 529
Niemeyer, August Hermann, 524, 601, 612, 617
Nietzsche, Friedrich, 45, 54, 584
Noack, Hermann, 663
Norton, Robert E., 10, 640, 642
Nussbaum, Martha C., 623

Pappas, George S., 631
Paulsen, Friedrich, 585
Penzel, Abraham Johann Jakob, 325
Philanthropinum, 327-329
Píndaro, 89
Pisanski, Georg Christoph, 174, 599-605, 614
Pistorius, Wilhelm Friedrich, 654
Platner, Ernst, 357, 389, 488
Platón, 280, 290, 376, 543, 623, 633
Plinio, 89
Plutarco, 89
Pollok, Konstantin, 10, 653
Pope, Alexander, 127, 341, 580, 603
Pörschke, Karl Ludwig, 37, 208, 451, 498, 538-540, 567-568, 663, 673
Porschmann, Adolf, 638
Pozzo, Riccardo, 49, 601, 612
Priestley, Joseph, 377, 388
Puttlich, Christian Friedrich, 646-647

Quandt, Johann Jakob, 118, 123, 138, 601, 605
Quinton, Anthony, 656

Rabe, Paul, 124
Rappolt, Carl Heinrich, 126-128, 133, 149, 604

Rast, Georg Heinrichs, 115
Reccard, Gotthilf Christian, 542
Recke, Lady von, 467-471, 659-660
Rehberg, August Wilhelm, 521, 666
Reicke, Rudolph, 38, 583, 587, 595, 598-599, 603-604, 607, 610-611, 614, 618, 625, 637, 639, 647, 649, 669
Reich, Klaus, 620, 648
Reid, Thomas, 363, 455, 634, 657
Reimarus, Hermann Samuel, 211
Reimen, Pia, 624
Reinbeck, Johann Gustav, 524
Reinhold, Karl Leonhard, 15, 16, 22, 35, 115, 298, 315, 417, 454, 477-478, 480, 487-491, 523, 539-540, 581, 587, 637, 662, 666-667
Reith, Reinhold, 587
Resewitz, Friedrich Gabriel, 621
Reusch, Karl Daniel, 309, 312, 444, 497, 578, 583, 624, 639, 656-657, 662, 675
Reuter, Caspar, 60
Reuter, Regina, nacida Felgenhauer, 62
Rexheuser, Adelheid, 617
Richardson, John, 197, 582
Richarz, Monika, 597, 654
Richey, Michael, 250
Richter (tío de Kant), 109, 157
Riedesel, Erich, 586, 597, 601, 603-605
Rink, Friedrich Theodor, 25, 37-38, 78, 442-443, 451, 562, 564, 571, 583, 587-588, 592-593, 595, 610, 614, 620, 636, 638, 647, 655-657, 673
Ritschl, Allbrecht, 590
Ritter, Gerhard, 596-597, 605, 646
Ritzel, Wolfgang, 584, 592, 633, 659
Rogall, Georg Friedrich, 59, 116-117, 124, 127, 586, 591, 600-601, 605
Rorty, Richard, 373-374, 645
Rosen, Stanley, 565, 672
Rosenkranz, Karl, 639, 666
Rösselt, Johann August, 524
Röttgers, Kurt, 637, 643
Rousseau, Jean-Jacques, 18, 20, 192, 196, 198-201, 224, 230-231, 257, 261, 302, 325, 385, 529, 562, 619-620
Rudolph, Enno, 38, 583, 631
Ruffmann (director de banco), 385, 451, 674
Ruhnken, David, 85, 90, 96, 595

Sack, Friedrich Samuel, 213
Safranski, Rüdiger, 582
Salewski, Wilhelm, 615
Salthenius, Daniel, 120, 138, 595, 600-601, 605
Scheffner, Johann Georg, 16, 28-30, 34, 36-38, 47, 110, 166, 175, 185, 213, 230, 236, 243, 246, 248-251, 322, 385, 451, 534-535, 539, 541-542, 564, 574, 578, 581-583, 596, 612, 614, 622, 624-625, 628, 647, 651, 669, 672, 674
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 24-25, 389, 523, 568, 616, 672-673
Schiffert, Christian, 92, 94, 594-595, 618
Schilpp, Paul Arthur, 54, 621
Schiller, Friedrich, 23-24, 475
Schlegel, Friedrich, 323
Schleiermacher, Friedrich, 561, 671
Schlosser, J. G., 326, 543-545, 640
Schmid, F. A., 584
Schmid, K. Chr., 24, 444
Schneider, Ferdinand Josef, 605, 618, 620, 627-628
Schoen, K. Christian, 672
Schöndörffer, Otto, 585, 588, 612, 646
Schott, Robin, 616
Schroetter, Friedrich Leopold, 663
Schubert, Friedrich Wilhelm, 585, 670
Schulz, Franz Albert, 75-77, 86, 104, 107, 111, 119-121, 124, 126, 132-133, 167, 181, 191, 591, 594, 599, 602, 604
Schulz, Johann Heinrich, 376-378, 506, 646
Schultz, Johann, 16, 22, 191, 281-282, 313, 332, 379-380, 388, 405, 442-444, 448-449, 459, 494, 506-507, 524, 540, 563, 618, 646, 660
Schulze (Aenesidemus), Gottlieb Ernst, 21, 23, 491, 523, 574, 667
Schütz, Christian Gottfried, 436
Schütz, Fritz, 610
Schwab, Johann Christian, 666
Schwarz, J. L., 659
Seidel, George J., 667
Selbach, R., 668
Selle, Christian Gottlieb, 541, 654
Séneca, 90
Sexto Empírico, 89, 238, 626
Shaftesbury, tercer conde de, 200, 202, 258, 268, 270, 283, 290, 299
Shaw, Bernard, 228
Sheil, Susan, 609, 623, 643
Simmel, Georg, 45
Sinz, Herbert, 587
Smith, Adam, 15, 268, 395, 452
Smollett, Tobias, 623
Sócrates, 47, 183, 266, 290, 626, 641
Sommer, Georg Michael, 39, 315, 451, 541, 583, 673
Souriau, Michel, 479
Spalding, Johann Joachim, 213
Spener, Johann Carl Philipp, 515
Spener, Philipp Jakob, 72, 76, 130, 223, 592
Springer, Gustav (llamado G. Karl), 586-587, 597
Staffa, Ernst, 581
Stadelmann, Wolfgang, 586
Stapfer, Johann Friedrich, 167
Starck, Johann August, 10, 322-324, 470-

Esta es, desde hace más de cincuenta años, la primera gran biografía de Immanuel Kant, una de las máximas figuras de la filosofía occidental y quizá la que ha marcado en mayor medida la filosofía posterior.

Kant, de cuya muerte se cumplen doscientos años, pasó toda su vida en un remoto rincón de Europa, en la lejana y aislada Prusia oriental, donde vivió la típica vida de un profesor universitario. Esto ha dado lugar a la idea de que Kant fue un "pensador puro", sin apenas vida personal, o al menos sin una vida que pudiese tener un especial interés. En estas páginas, Manfred Kuehn desmonta radicalmente este mito creado en torno a la vida de Kant, que fue tan gran pensador como amigo de la buena mesa, muy amigo de sus amigos y valiente defensor de su libertad frente a los poderes políticos y religiosos.

Kant (1724-1804) vivió prácticamente todo el siglo XVIII, y su vida adulta coincidió con algunos de los cambios más significativos de la historia de Occidente. En esa época se formó la nueva concepción de la modernidad, y la filosofía kantiana fue expresión y respuesta a la misma. Su producción intelectual refleja los principales cambios políticos, científicos e intelectuales de la época.

A partir de los más recientes estudios académicos, el profesor Kuehn guía al lector a través del recorrido que realizó el propio Kant, desde el especialista centrado en el estudio de la fundamentación metafísica de la ciencia newtoniana, hasta su revelación como el gran pensador de la moralidad del ciudadano ilustrado del mundo.

«Refuta la idea de un Kant anodino y gris, y nos ofrece un personaje que nunca habíamos conocido antes» (*Washington Post*).

«Una importante y excelente nueva biografía» (*The Economist*).

«La obra de Kuehn destaca por la variedad de sus intereses, el equilibrio de sus juicios y la claridad narrativa» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*).

CASA DEL LIBRO
KANT /KUEHN, MANFRED
788448307738 00000348 4 08 08
023000 RG57326704
LAS LUCES (ACENTO) 4 REI
03000
2 202049 459377
30,00 Eur

ACENTO

LAS LUCES